



Spinozismus.

□ □ □

Ein Beitrag zur Psychologie und Kultur-
□ geschichte des Philosophierens □

Von

Dr. M. E. Gans.



□ Wien 1907. □

Josef Lenobel, Verlagsbuchhandlung.

Druck von Johann N. Vernay.

Nicht von Spinozas Philosophie, von seinem Philosophieren soll in der folgenden Schrift die Rede sein. Die Philosophie und ihre Systeme sind vergänglich, unvergänglich und ewig neu bleibt das Philosophieren.

Philosophieren heißt zunächst erleben, dann erst und in zweiter Linie bilden, abbilden, formen. Hierin, wie in vielem anderen ist das philosophische Schaffen dem künstlerischen Produzieren analog. Ein Erlebnis aber kommt zustande durch die Einsicht in einen Sachverhalt, durch die Wertempfindung, die diese Einsicht auslöst, durch den Antrieb, den sie erregt. Erkennen, Wollen und Fühlen sind in gleicher Weise daran beteiligt.

Es projiziert sich nach außen im Symbole des Willens, der Tat, im Symbole der Kunst, dem Bild, im Symbole des Denkens, dem Begriff. Die Genialität des Mannes der Tat hat ihre Grenze und ihr Maß an seiner Fähigkeit, ein Erlebnis in Wirkung aufzulösen, die Genialität des Künstlers, es im Bilde zu gestalten, die Genialität des Philosophen, es im Begriffe zu fixieren.

Der philosophische Begriff, oder das philosophische System sind demnach interpretationsfähig nach ihrer doppelten Beziehung zu dem, was sie darstellen und wie sie es darstellen, besser gesagt zu dem, was in ihnen erlebt wurde und wie es erlebt wurde.

Nur ein Interpretationsversuch der letzteren Art hat das Anrecht auf ein weiteres, nicht fachmännisch gebildetes Publikum; denn während die Energien, die dazu gehören, um ein Erlebnis im Begriffe festzulegen, individuell bedingt sind durch die singuläre Genialität des Philosophen, ist die Disposition, durch die sie ins Spiel gesetzt werden über Zeit und Induviduation erhaben. Ein jeder findet sie in sich als Rudiment vor.

Von einer solchen Art des philosophischen Erlebens soll in der folgenden Schrift die Rede sein. Daß sie in einem bestimmten philosophischen System zum Ausdrucke gelangt, gibt mir das Recht, sie historisch an demselben zu demonstrieren, daß sie so unzweideutig und klar darin sich kundgibt, die Möglichkeit, aus dem Einzelfalle das Allgemeine, Überhistorische und Überindividuelle herauszuheben.

Spinozismus in diesem allgemeinsten Sinne wäre dann jene extreme Reizbarkeit in Dingen der Erkenntnis, vermöge deren alles Wissen nur nach dem Maße und der Intensität seiner Beziehung zu unserem sittlichen Sein erlebt und bewertet wird.

Die singuläre Bedeutung des spinozistischen Systems liegt darin, daß es tatsächlich adäquater Ausdruck, vollkommenste Projektion dieser Art des philosophischen Erlebens ist.

Alle anderen Versuche dieser Art sind entweder rudimentär geblieben: Eine gewisse Analogie nach der subjektiven, der Erlebnisseite, ist vorhanden, sie fehlt in dem greifbaren Abbild, dem System, in welchem jenes Erlebnis sich fixiert. Ein Beispiel bietet hiefür der Fall Sokrates.

Oder aber Systeme treten auf, die, objektiv gesehen, einige oberflächliche Ähnlichkeiten mit der Philosophie Spinozas teilen, von der subjektiven oder Erlebnisseite aus betrachtet aber nichts mit ihr gemeinsam haben. Dies ist der Fall in der sogenannten eleatischen Philosopie. Was Sokrates anlangt, so gilt er seit jeher als der vollendete Typus jenes philosophischen Menschentums, dem Erkenntnis nicht nur ein totes Abbilden der Wirklichkeit ist, sondern dem sie zum Erlebnis, zur Regulative des sittlichen Verhaltens wird.

Ich habe dieser Art von Schätzung ein gewisses Mißtrauen nie versagen können. Zwar die kompetente Überlieferung, so vielfach sie auch auseinandergehen mag, in einem Punkte stimmt sie seltsam überein, in der bedingungslosen, enthusiasmierten Anerkennung der Persönlichkeit des Mannes und in der begeisterten Lobpreisung seines Lebenswandels.

Immerhin, betrachte ich das engbegrenzte sokratische Wissen selbst, dies Wissen eines Philisters ohne Weite, ohne Ausblick, ohne Ahnungen und Horizont, so stellt sich mir mit der verhängnisvollen Frage, ob ein solcher Preis das Opfer eines ganzen Lebens lohnte, ein böser Zweifel an dem Opfer selbst ein.

Nicht jegliches Abseits vom Leben, von Wirken und Tat ist philosophisch, so philosophisch es sich auch gebärden mag. Es gibt einen organischen Hang zur Muße, ein Lazaronitum des Geistes, das, philosophisch drapiert und stilisiert, einen guten Anschein gewährt. Sicher ist, daß diese Art von geistigem Lazaronitum im Kynismus, einer sokratischen Sekte der späteren Zeit, ganz unzwei-

deutig in Erscheinung tritt. Ich habe mich des Zwanges nie erwehren können, irgend etwas von dieser Art auch in Sokrates zu sehen. Ich rede hier nicht von dem fatalen Widersinne eines Strebens, welches die schöne Muße jenes erhabenen „Abseits“ für sich in Anspruch nimmt, ohne mit den Pflichten auch der Rechte dieses Lebens sich zu entschlagen. In Parenthese: „Die Ansprüche der braven Frau Xantippe an ihren Eheherrn mögen, von diesem Standpunkt aus betrachtet, so unberechtigt nicht gewesen sein.

Was aber für mein Gefühl den Ausschlag gibt, ist die Beschaffenheit des sokratischen Werkes selbst, ist die böse, die verdächtige Harmonie, die zwischen der leidenschaftslosen Ruhe seines Lebens und der behaglichen Beschränkung seiner Gedanken herrscht. Gerade das Gegenteil ist bei Spinoza der Fall. Von einer organischen Präformation jener Lust am Abseits in der Persönlichkeit des Philosophen kann hier die Rede nicht sein. Und was die grandiose Konzeption seines Weltbegriffes anbelangt, diese abenteuerliche Projektion und Hypostase des Logischen ins Ontologische, so läßt sie sich nicht anders erklären denn als Tat und Wirkung überschüssiger Kräfte, als letzte Zuflucht, als Verzweiflungsakt der durch das „wissenschaftliche Leben“ unterbundenen und nach innen abgeleiteten Instinkte.

Diesen mächtigen, tragischen Zug gewaltigen Kämpfens und Ringens vermag ich in Sokrates nicht zu entdecken. Im Spinozismus ist dieser Kampf fixiert für ewige Zeiten in der Art, wie nicht nur die Philosophie das Leben, sondern das Leben, die Persönlichkeit, die

philosophische Konzeption des Weltbegriffes bestimmt. Dem sokratischen Denken fehlt dagegen die Geschlossenheit der Weltanschauung, fehlt die letzte Rundung und die Form, in welcher die Persönlichkeit eines Denkers sich offenbart.

Die Weltanschauung des Sokrates! In Sachen der Religion hat er trotz seiner durchwegs rationalistischen Erfassung der Dinge des gewöhnlichen Lebens seine kleinbürgerliche Abkunft nie verleugnen können. Daran vermag das Urteil der athenischen Demagogen nichts zu ändern. Die beiden Apologien beweisen es, wie ungefährlich und ich möchte sagen orthodox im Sinne des an keine zeitlichen und örtlichen Grenzen gebundenen internationalen Spießertums der sokratische Gottesbegriff gewesen ist. Fehlt so dem sokratischen Denken mit der Geschlossenheit der Weltanschauung der bedeutsam persönliche Zug, so vermag auf der anderen Seite jene Apotheose des Logischen im philosophischen Leben, jene bedingungslose Unterwerfung der Instinkte unter die kategorische Forderung der vernünftigen Einsicht den Zweifel an der Persönlichkeit des Mannes selbst nicht gerade zu beheben. Persönlichkeit nämlich läßt sich praktisch nicht unterdrücken, ohne sich gleichzeitig theoretisch in Weltanschauung umzusetzen. Auch hier, ja hier zu allermeist, gilt das Gesetz der Erhaltung der Kraft. Metaphysik, in diesem Sinne genommen, ist Ableitung, Umsetzung des dynamisch Persönlichen ins mechanisch Unpersönliche, den Begriff. Hier liegt der psychologische Ursprung einer bestimmten Form der Philosophie.

Mit dem Gesagten ist nicht behauptet, daß jegliche Art der Metaphysik als Projektionsphänomen auf Umsetzung

der im philosophischen Leben gebundenen Energien zurückzuführen ist. Vielmehr haben wir eben deswegen dem Spinozismus eine so singuläre Bedeutung zugeschrieben, weil in keinem System außer etwa noch dem platonischen jener eigenartige Typ des philosophischen Denkens so klar zum Ausdruck gelangt, wie eben hier.

Aus eben diesem Grunde muß auch die Feststellung und häufig auftretende Annahme eines anderen als oberflächlichen Zusammenhanges zwischen dem Spinozismus und der eleatischen Philosophie des Altertums zurückgewiesen werden. So wenig gewisse Analogien in den beiderseitigen Systemen selbst als gegebenen Ganzen, namentlich in der begrifflichen Fassung des Welt- und Seinsprinzipes zu verkennen sind, so sehr fallen sie für denjenigen auseinander, der sie von der Seite ihrer Entstehung aus betrachtet.

Während nämlich der Elealismus — wenigstens der des Xenophanes und des Parmenides, der hier als Weltanschauung allein in Betracht kommt — an einer sinnlichen Impression wenn auch nicht seinen Ausganspunkt so doch sicherlich seinen Gegenstand hat, das heißt den gegebenen Inhalt, das Objekt der zu leistenden Begriffsarbeit,*) ist Ausgangspunkt und Inhalt des Spino-

*) Wie sehr dies der Fall ist, geht zum Beispiel aus der Vorstellung hervor, die selbst ein so ausgepichter Begriffsmensch wie Parmides von dem „Urprinzip", dem „Seienden" hat. Dieses gleicht nach seiner Darstellung „einer gleichmäßig abgerundeten, überall gleichwiegenden Kugel" (natürlich dem Himmelsgewölbe). Hierüber und über den Anthropomorphismus des Xenophanes s. Gomperz in seinen „Griechischen Denkern". 1. Bd. 2. Buch, S. 130 und 139.



zismus, so seltsam das auch erscheinen mag, das Denken selbst.

Das mag, wie gesagt paradox klingen in Bezug auf eine Weltanschauung, welche nach der allgemeinen, durch Geothes Interpretation begünstigten Ansicht nichts anderes sein soll wie Erfassung der Natur als lebendiger Erscheinungsform Gottes, als „der Gottheit lebendigem Kleid". Aber die Tatsache bleibt bestehen: So sicher sich jene Auffassung als letzte Konsequenz des spinozistischen Philosophierens ergiebt, so sicher ist sie, nach der Genesis des Werkes beurteilt, sekundärer Natur. Ich will damit sagen: Der Weg des spinozistischen Philosophierens führt nicht etwa von außen nach innen, sondern umgekehrt von innen nach außen, sein Pantheismus entsteht nicht etwa, wie dies nach Geothes Interpretation erscheinen könnte, aus einer starken Impression der äußeren Wirklichkeit, sondern ist durchaus Expression, Ausdruck des inneren Geschehens.

Was das zu bedeuten hat, soll die folgende Untersuchung ausführen. Vorderhand aber muß an dieser Stelle die Möglichkeit einer solchen Entwicklung nach der psychologischen Seite ganz allgemein klar gelegt werden, um die spätere historische Ausführung des Problems vollständig verständlich zu machen.

Ich habe gesagt, der Gegenstand des spinozistischen Philosophierens sei in erster Linie das Denken selbst. Es braucht wohl nicht erst erwähnt zu werden, daß dies in einem ganz anderen Sinne gemeint ist, als in demjenigen, in welchem man etwas Ähnliches z. B. von der kantischen Philosophie behaupten könnte, d. h. im erkenntnistheore-

tischen oder erkenntniskritischen Sinne. Für Spinoza ist Erkenntnis nicht oder doch nur in ganz untergeordnetem Grade ein Gegenstand der Kritik, sie ist ihm vielmehr Objekt des Erlebens. Auch ist er Metaphysiker bis zu dem Grade, daß diejenigen erkenntnistheoretischen Anschauungen, welche sich bei ihm vorfinden, durch metaphysische Gründe ihre Stütze erhalten und nicht umgekehrt.

Aber eben dieser Begriff des Erlebens von Denkzuständen bedarf jetzt einer psychologischen Begründung. Nicht also von jenem Zustande unpersönlicher Reflexion soll hier die Rede sein, in welchem sich das Denken selbst zum Gegenstande innerer Besinnung macht, sondern von den Formen jenes höchst persönlichen, passionierten Verhaltens, vermöge dessen auf einer gewissen Stufe der Entwicklung der harmonische, geschlossene Zusammenhang der Erkenntnisse entweder als ästhetisches Schauspiel genossen oder als ethisches Phänomen erlebt, erlitten werden kann. Die Möglichkeit solcher Erlebnisse ist an die psychologische Tatsache gebunden, daß in dem Maße, in welchem unser Denken immer begrifflicher und abstrakter wird, gegenüber dem Bewußtsein der Denkinhalte, das Bewußtsein der Denkformen zu immer stärkerer psychologischer Geltung gelangt. Je abstrakter ein Begriff wird, desto mehr tritt psychologisch — nicht erkenntnistheoretisch — das Bewußtsein dessen, was durch ihn symbolisiert wird, gegenüber der Art, wie es symbolisiert wird, zurück. Ich bin mir dann dieses Begriffes in umso höherem Grade als Abkürzungsmittels und Stenogrammes meiner Erkenntnisse bewußt, je mehr ich gezwungen bin, mit ihm zu operieren, ohne alle die Tatsachen und Vorstellungen,

deren abgekürztes Symbol er ist, in meiner Anschauung innerlich zu realisieren.

Dies letztere ist im Sinne der Ökonomie unserer Erkenntnisse so wenig nötig, daß sogar bei vielen Begriffen, zum Beispiel bei allen höheren Zahlbegriffen eine Realisierung ihrer anschaulichen Werte gar nicht möglich ist. Sehr glücklich hat denn auch Schopenhauer irgendwo das Verhältnis der Begriffe zur Anschauung mit demjenigen des Papiergeldes zur klingenden Münze verglichen. Sowie jenes einen bestimmten Wert in konventioneller Weise repräsentiert, ohne ihn vermöge seiner materiellen Beschaffenheit wirklich darzustellen, das Metallgeld dagegen einen bestimmten Wert nicht nur konventionell vorstellt sondern auch materiell darstellt, so repräsentiert mir der Begriff im Gegensatze zur Anschauung Inhalte, deren anschauliche Werte ich im Momente der logischen Operation aus Gründen der geistigen Ökonomie nicht realisieren kann.

Dieses psychologische Erstarken des Formbewußtseins erhält noch durch den Umstand ein besonderes Relief, daß gar bald im Laufe der fortschreitenden Erfahrung ein bestimmter Gegensatz und scheinbarer Widerspruch zwischen den Ergebnissen logischer Folgerung und den Tatsachen der Anschauung entsteht.

Man versuche es, einem Bauern, durch noch so klare Berechnung die Tatsache begreiflich zu machen, daß er mit dem Kopf in den Himmel hinunterhängt, sich pfeilschnell um die Erdachse und mit der Erde um die Sonne bewegt! Es wird sicherlich nicht gelingen.

Ich brauche wohl nicht des längeren auseinanderzusetzen, worauf jener scheinbare Widerspruch zwischen An-

schauung und Begriff zurückgeht. In Wirklichkeit wird ja jede deduktive Berechnung, jede logische Gedankenfolge durch die Anschauung verifiziert. Da aber der logische Begriff und das begriffliche Denken als Abkürzungsmittel und Stenogramme unserer Erkenntnis oft weit auseinanderliegende Tatsachen zusammenfassen und symbolisch repräsentieren, welche anschaulich gar nicht überblickt werden können, so wird das Bewußtsein davon als verborgene, latente und sogar transformierte Energie im Begriffe mitgeführt. Dem gelehrten Kopfe kann die Anschauung der seinem Wissensgebiete zugehörigen Erscheinungen und Vorgänge fehlen, ohne daß dadurch seine Leistungsfähigkeit beeinträchtigt werden müßte. Das ist allerdings nur da der Fall, wo ein bestimmtes Tatsachenmaterial bereits begrifflich bearbeitet vorliegt und ein wissenschaftliches Vorwärtsschreiten durch reine Berechnung oder logische Folgerung möglich ist. Dann aber ist eine gewisse Unabhängigkeit der logischen Operation von der Anschauung tatsächlich gegeben, die, wie erwähnt, eine bedeutende Erstarkung des an die Wahrnehmung der Denkakte geknüpften Formbewußtseins bedeutet.

Mit dieser Erstarkung des Formbewußtseins nun ist eine Folgeerscheinung von größter Wichtigkeit verknüpft. Wie nämlich im allgemeinen die Gefühlswirkung jedes Bewußtseinsphänomens unter normalen Umständen abhängig ist von seiner Intensität, so verhält es sich auch hier im speziellen Falle. Der Erstarkung des Formbewußtseins entspricht seine steigende Gefühlswirkung, entspricht das intensivere und häufigere

Auftreten und psychologische Hervortreten von Denk- und Formgefühlen, welches in extremen Fällen einer hypertrophen, dialektischen Entwicklung von dem eigenartigsten, ja verhängnisvollsten Einfluß auf die Denkrichtung eines Individuums oder einer ganzen Zeit werden kann.

Den rudimentärsten Typus dieser Formgefühle stellen die Emotionen der Lust oder der Unlust dar, die das Gelingen oder Mißlingen einer Denkoperation begleiten. Jeder kennt sie aus eigener Erfahrung.

Höherer und differenzierterer Art sind dann diejenigen Lust- und Unlustreaktionen, deren Gegenstand nicht mehr die Funktion schlechthin, sondern bestimmte Seiten und Momente derselben sind, Momente, die einer spezifischen Disposition und Erregbarkeit des jeweiligen Bewußtseins entsprechend, von diesem eben auch in besonderer Weise herausgehoben und bewertet werden.

Jeder Begriff selbst ist zunächst Akkumulator für zweckmäßig ausgewählte Erfahrungen. Als solcher läßt er sich niemals isolieren, sondern fordert seiner Natur und Entstehung nach den Zusammenhang und die durchgreifende Geschlossenheit des Systems. Die Begriffe fordern sich gegenseitig, bedingen sich, weisen auf einander und treten so in Beziehungen zu einander, deren harmonische Organisation Gegenstand einer besondern Art ästhetischer Lust werden kann. So zum Beispiel kann es geschehen, daß, wenn einmal ein Teil der gegebenen Wirklichkeit in normaler Weise begrifflich verarbeitet wurde, der weitere Fortschritt der Erkenntnisse dann nicht etwa im Zusammenhange mit den Tatsachen der Erfahrung erfolgt, sondern

lediglich aus dem Streben nach harmonischer Abschließung der angefangenen Gedankenreihen zur allumfassenden Organisation des Systems. Solch ein ästhetisches Wohlgefallen an systematischer Abrundung seiner Gedankenkreise ist zum Beispiel Kant sehr verhängnisvoll geworden und Schopenhauers diesbezügliche Kritik des Kantischen Hauptwerkes gehört mit zu den glänzendsten Proben seiner Polemik.

Oder aber, — und hier ist die Möglichkeit der Entstehung einer dritten Gruppe von intellektuellen Formgefühlen gegeben, — es kann die Konsequenz und Folgerichtigkeit des Denkens unter der einseitigen, isolierenden Perspektive einer außergewöhnlichen ethischen Disposition sei es als Analogiefall, sei es sogar als Spezialfall der Folgerichtigkeit und Konsequenz des Handelns empfunden und genossen werden.*)

Der Einfluß dieser intellektuellen Formgefühle auf den Verlauf des Denkprozesses und die Beschaffenheit der Denkinhalte kann ein sehr mannigfaltiger sein.

---

*) In durchaus bewußter Weise ist dieser Zusammenhang zwischen Logik und Ethik von Weininger behauptet und argumentiert worden in einem der tiefsten Kapitel seines genialen Werkes, betitelt: Logik, Ethik und Ich. Auch in dem Kapitel: Genialität und Gedächtnis finden sich verwandte Motive.

Bei Spinoza findet man bewußte Geständnisse einer solchen Art des Erlebens namentlich im 3. Teil der Ethik so zahlreich vor, daß ich mich begnügen kann, hier nur eines derselben zu zitieren.

„Wenn der Geist sich selbst und sein Tätigkeitsvermögen betrachtet, so empfindet er Lust und dies umsomehr, je deutlicher er sich seiner Tätigkeit bewußt ist.“ (Eth. III. 53.) Umgekehrt heißt es III. Lehrs. 58, daß keine Affekte der Unlust auf den Geist bezogen werden können, sofern er tätig ist.



Im normalen Falle freilich wird dem allgemeinen psychologischen Gesetze gemäß die häufige Übung des Denkens sie abstumpfen und wirkungslos machen. Indem das Denken so sich mechanisiert, wird Energie zur wissenschaftlichen Beobachtung frei, und was dem subjektiven Erleben zum Schaden gereicht, kommt der gelehrten Forschung zugute.

Es kann aber auch geschehen, daß im abnormalen Falle die Energie des subjektiven Erlebens siegreich sich behauptet und dem Denken oft im Widerspruche zu dessen Inhalt seine Richtung gibt.

Die Art dieses Einflusses kann vielleicht eine Parallele klar machen, die sich auf analoge Erscheinungen in einer tieferen Sphäre des Erkennens bezieht. Einleuchtender nämlich und wahrscheinlich auch allgemein verständlicher als dies bei den intellektuellen Formgefühlen der Fall ist, kann von den an bestimmte Inhalte des Denkens sich knüpfenden Inhaltsgefühlen dargetan werden, welchen Einfluß sie auf die metaphysische Interpretation der erkannten Wirklichkeit ausüben. Die Kulturgeschichte lehrt uns, daß bei allen Naturvölkern vornehmlich diejenigen natürlichen Vorgänge und Objekte Gegenstand göttlicher Verehrung waren und sind, die zu den menschlichen Bedürfnissen in denkbar festesten und häufigsten Beziehungen stehen, deren Betrachtung also mit Erfahrungen von denkbar stärkster Gefühlswirkung verknüpft ist. Dies wird psychologisch erklärlich durch die Einsicht in die Bedeutung des Gefühles innerhalb unserer gesamten Organisation. Das Gefühl nämlich stellt in allen seinen Erscheinungsformen den biologischen Wert der Tatsachen

für unseren Organismus fest, wenn anders Lust in allen Formen fördernd, Unlust in allen Formen hemmend wirkt oder zum mindesten so empfunden wird. Dasjenige aber, was ich als Förderung oder Hemmung meiner eigenen Zustände und Funktionen empfinde, ist, als widerstrebende oder hilfreiche Kraft, von vornherein dazu prädestiniert, nach Analogie der eigenen Willenserscheinungen gedeutet zu werden.

Schon hier also, auf der niederen Stufe des religiösen Hylozoismus charakterisiert sich der Gegegensatz zwischen Erfahrung und Metaphysik als Gegensatz zwischen Erkennen und Erleben.

Sollte nun nicht auch die Metaphysik jener differenzierteren Erkenntnisstufe, deren Charakteristikon wir in dem einseitigen Hervortreten des Formbewußtseins gegenüber dem Inhaltsbewußtsein erblickten, auf Erlebnisse der besprochenen Art zurückzuführen sein?

In der Tat, wenn der Hylozoismus sich begründen läßt durch psychische Dispositionen, in welchen der biologische Wert der äußeren Erscheinungen nicht festgestellt, sonder unmittelbar erlebt wird, so wird vielleicht die psychologische Analyse und kulturhistorische Beleuchtung von Denkerlebnissen der oben besprochenen Art jene seltsamste, verwegenste und unbegreiflichste Art des Animismus, die man als Logozoismus, als Belebung und Hypostasierung der Denkform bezeichnen kann, in ähnlicher Weise zu erklären imstande sein. Zu einem solchen Erklärungsversuch wollen wir nun im Folgenden fortschreiten.

Unter den großen philosophischen Systemen, welche in der Zeit von der Reformation bis auf Kant jedes in seiner Weise als abschließende Marksteine vergangener Gedankenarbeit und als Wegweiser neuer Pfade die Reform des philosophischen Denkens in der Neuzeit vorbereiteten, ist eine gewisse Popularität im Bewußtsein der Nachwelt nur der Weltanschauung Spinozas zuteil geworden. Während ein Cartesius, Malebranche, Leibnitz, ein Berkeley, Locke, Hume und viele andere der großen Masse des nicht eben fachmännisch gebildeten Publikums kaum dem Namen nach bekannt sind, ist der „Pantheismus" Spinozas zum Schlagworte geworden, das noch jetzt gar mancher auf seine Fahnen schreibt, der von dem Geiste des Philosophen auch nie einen Hauch verspürte.

Der Grund hiezu ist bekannt. Auch zu jenen einsamsten Gedankenhöhen, aus denen Spinozas starre und spröde Weisheit erwachsen war, hätte das Volk der Niederungen den Pfad nie und nimmer gesucht, wenn ihm nicht der Genius eines großen Dichters vorangegangen wäre. Allerdings! Tief eingedrungen in die Gedankenpfade des Philosophen ist auch Göthe nicht; gerade er, der überall Hülle und Rundung suchte, mochte in jener Region der nüchternsten Entschleierung nicht heimisch werden. Und so ist denn auch das, was man an einzelnen Stellen

des Faust und in mehreren der unter dem Titel „Gott und die Welt“ vereinigten Gedichte dem gebildeten Leser als spinozistisch angemerkt hat, das Beste vielleicht, was ein Dichter aus jenen Gedanken zu erträumen, umzuträumen vermochte, aber spinozistisch ist es nicht, ganz und gar nicht spinozistisch.

Denn mit der Behauptung, daß Göthe als Dichter ausgedrückt habe, was der Philosoph in seiner Weise erdacht und geformt, ist die völlige Ungleichartigkeit, ja Wesensverschiedenheit zwischen jener Dichtung und dieser Wahrheit dem Kenner schon zugegeben. Ein Philosophem ist seinem innersten Wesen nach niemals durch seinen bloßen gedanklichen Inhalt gekennzeichnet, sondern mehr noch, oder doch in gleichem Maße durch jene inneren Beziehungen zum Innenleben seines Schöpfers und zu kulturellen Entwicklungen, welche am unmittelbarsten und sichersten oft in der Form seines Aufbaues, in der Art seiner Entstehung zutage treten. Die Betrachtung eines philosophischen Gedankens von derjenigen seiner inneren Form loslösen, heißt, diesen Gedanken von allem Anfang an mißverstehen. Umgekehrt wird die Erfassung eines philosophischen Werkes aus seiner inneren Form, das heißt aus der Beziehung zur Gesamtpersönlichkeit seines Schöpfers in allen Fällen die verschiedenen Details der Lehre nicht nur erleuchten und klären, sondern vielfach das Eingehen auf sie geradezu überflüssig machen.

Ich weiß recht wohl, daß eine solche Auffassung mit der von Schopenhauer behaupteten Leidenschaftslosigkeit des Denkens sich schlecht verträgt. Aber nirgends scheint mir Schopenhauer eben stärker geirrt zu haben als gerade hier.

Wenn man unter jener Leidenschaftslosigkeit die völlige Unabhängigkeit von dem individuellen Antriebe des Willens und der orientierenden Direktive des Gefühles versteht, so vermag die Auffassung Schopenhauers vielleicht das letzte Stadium nicht aber den Prozeß des philosophischen Denkens in seiner Gesamtheit zu charakterisieren.

Dabei kommt es noch freilich darauf an, wo für den einen oder den anderen dieser Prozeß beginnt oder aufhört.

Schopenhauer selbst hat irgendwo eine Darstellung der durchaus passionierten Art seines Schaffens in dessen Anfangsstadien gegeben, die sich mit der erwähnten Behauptung nicht recht übereinstimmen läßt.

Ich rede nicht davon, daß jede Produktion, zumeist aber die des Künstlers und des Philosophen Auswahl des Charakteristischen und somit Willenstätigkeit und Funktion der Persönlichkeit im eminentesten Sinne, daß das Charakteristische im bildlichen Symbol nicht minder bezeichnend für die Wirklichkeit des Dinges als für das Wirken des Schöpfers ist.

Ich rede nur von jener schon früher besprochenen feinsten und spezifischen Reizbarkeit des Philosophen dem Gedanken, besser gesagt dem Denken selbst gegenüber, vermöge deren selbst da, wo innere Beziehungen zu den Gegenständen fehlen, die bloße Art ihrer begrifflichen Verknüpfung zum Erlebnis werden kann.

Zugestanden nun, daß derartige Erscheinungsformen, da wo sie mit ausschließlicher Einseitigkeit zu Tage treten, nicht anders denn als Symptom des Verfalles der geistigen Kultur einer Zeit gedeutet werden können:

Aber dieser großen Einseitigkeit, vermöge deren die im Ensemble der gesamten Kulturkräfte unbemerkt wirkenden Einzelmotive zu übermäßiger Entfaltung gebracht werden, verdanken wir ja ihre Kenntnis.

Auch läßt sich im allgemeinen sagen, daß die Vergänglichkeit aller philosophischen Werke immer nur ihr „Was", niemals ihr „Wie" betroffen hat.

Gilt dies von allen anderen Systemen, so zumeist vom Spinozismus als derjenigen Philosophie, welche gerade in Rücksicht auf die Eigenartigkeit ihrer Gedankenerzeugung für eine bestimmte Art des philosophischen Denkens so typisch, so charakteristisch ist, daß ihr in dieser Hinsicht nur Platons übrigens sonst ganz heterogene Schöpferart verglichen werden kann.

Die Begründung dieses anscheinenden Paradoxons wird an anderer Stelle versucht werden. Doch da die meisten Leser aus ihren frühreifen Einwendungen während der Lektüre eines Buches auch dann noch gegen den Autor ein instinktives Widerspruchsgefühl fortwirken zu lassen pflegen, wenn sie im weiteren Verlaufe der Darstellung schon belehrt und berichtigt worden sind, so will ich gleich hier bemerken, worin ich den tieferen Grund jener Gemeinsamkeit und somit die Möglichkeit eines Vergleiches zwischen beiden erblicke.

Spinozismus sowohl wie Platonismus sind als psychische Dispositionen gefaßt die vorzüglichsten Exempel jener von mir besprochenen einseitigen Ergriffenheit des Philosophen, welche nicht sowohl an der realen Wirklichkeit der Dinge als an deren begrifflicher Darstellung ihr Objekt hat.

Hier möge man mich nicht mißverstehen. Ich habe nicht gesagt, daß der Philosophenmensch vom Schlage Platos oder Spinozas seine Erkenntnisse statt aus den Dingen aus Begriffen schöpft, sondern, daß er seine eigenartigsten und entscheidenden Erlebnisse in ihnen findet.

Denn eben dies ist sein Charakteristikon, daß er sich den Dingen gegenüber erkennend, dem Denken gegenüber erlebend verhält, daß da, wo der Prozeß der gelehrten Produktion beendet ist, bei der begrifflichen Zusammenfassung und Symbolisierung des Seins im Denken, für ihn ein Reich der Werte beginnt, eine Fähigkeit der Emotion erwacht, die ihn weit über die Grenzen der Erfahrung führt.

Ich werde im Verlaufe meiner Auseinandersetzungen diese Gedankenrichtung als logischen Ethizismus des näheren zu charakterisieren versuchen: Vor der Hand kurz nur dies: Im Spinozismus haben wir es, allgemein gesprochen, mit einem jener interessanten Ausgleichsprozesse zwischen den Ansprüchen trockener Wissenschaftlichkeit und den Forderungen einer vollendeten Persönlichkeit zu tun, welche in den seltenen Fällen der wirklichen Genialität stets zu einer Neuwertung des Wissens führen

Was Spinoza anbelangt: Ein großer, heroisch veranlagter Charakter, der nur dies ist und sonst nichts, wird auf die Bahn der Erkenntnis gewiesen. Und was sich ihm hier als Wissenschaft darbietet, ist fürs erste nur der tote Überrest einer im vollen Untergange befindlichen Kultur, deren verführerischer Zug zu eitler Gedankenroutine, zur Lust an komplizierter Begriffsarbeit, zu vielgewandten, scholastischen Künsten auch auf diesen

bedeutsamen Kopf nicht ohne verhängnisvolle Einwirkung bleiben können.

Inwieferne dann die ganze ungeheuerliche Gedankenbewegung der Renaissance als wirksames Gegenelement die Entwicklung dieses eigenartigen Geistes bestimmt, inwieferne namentlich Giordano Bruno auf ihn Einfluß genommen hat, wäre als eine bis jetzt noch offene Frage eingehender Erörterung wert: Aber halten wir daran fest, daß es die Ödnisse talmudischer und christlicher Scholastik gewesen sind, in deren vielverzweigten Pfaden der Geist des jungen Denkers erst heimisch werden mußte, bevor sich ihm in reiferen Jahren die Quelle lebendigen Wissens erschloß, so stehen wir vor dem so ungemein interessanten Problem, das Verhalten dieser höchst lebendigen Persönlichkeit gegenüber den ihr aufgedrungenen Bildungselementen als ein Schauspiel von größter typischer Bedeutung klarzulegen.

Nichts ist vielleicht so geeignet, den Kern dieses Problems klarer zu machen, als der Hinweis darauf, wie dieser innere Kampf sich in dem Widerspruche zwischen dem Inhalte und der Form des spinozistischen Werkes nach außen hin festgelegt hat.

Oder ist es nicht seltsam, daß gerade diejenige Weltanschauung, welche nach jahrhundertelangem Kampf des Mittelalters gegen Natur und Naturgeschehen die absolute Ebenbürtigkeit des Geistes und der Natur im Abendlande wieder verkündete, in die Form scholastischer Deduktion, ja trockenster mathematischer Beweisführung gekleidet ist? Nicht seltsam, daß gerade hier jede Würdigung des spinozistischen Werkes ihre tiefsten und er-



giebigsten Argumente zu holen hat? Denn nicht etwa dies ist das Bedeutsame seines Grundgedankens, daß sein Strahl die Märzennebel des asketischen Traumes zu zerstreuen unternimmt, in den sich das mittelalterliche Christentum nach und nach eingesponnen hatte, sondern noch vielmehr die Art, wie dies geschieht.

Eine ähnliche und doch davon so unendlich verschiedene Botschaft war ja schon auf Italiens Fluren erklungen. Die Ähnlichkeit lag im Inhalte, die Verschiedenheit in der Form. Die Italiener hatten den Weg von der Natur zum Geiste gefunden, Spinoza findet ihn vom Geist zur Natur.

Nie hat denn auch sein Auge in der dionysischen Seligkeit des Goetheschen Faust am unendlichen Blau des Himmelsgewölbes gehangen, nie im festgefügten Bau der mütterlichen Erde die Manifestation des Einzigen und Ewigen gesucht, oder im beseelten Blick eines geliebten Weibes den Widerschein des eigenen Wesens erkannt. Und daß dem Manne, der mit beispielloser Energie aus den immanenten Werten einzelner, weniger Begriffe ein ganzes System aufgebaut hat, der Name „bloß leerer Schall und Hauch“ im Goetheschen Sinne gewesen sein soll, wird niemand behaupten, der auch nur einen Blick in seine Schriften geworfen hat.

Und doch, die kraftvolle, edle Sinnlichkeit des Goetheschen Idealbildes mag in ihrem Gegensatze zu der scheinbar so seelenlosen Vernünftigkeit des Originales offen genug zutage treten, — an irgend einem bedeutsamen Punkte läßt sich das innerste Geheimnis ihres beiderseitigen Zusammenhanges entdecken, oder ahnen.

Für jedes System müßte, sofern es wirklich als begriffen gelten will, das entscheidende Grunderlebnis aufgewiesen werden können, das seine Entstehung erklärt. Ein solches Grunderlebnis wird allerdings mit einiger Sicherheit nur bei jenen redlichsten Denkern zu konstruieren sein, deren Weltenbild aus der ihnen eigentümlichen Konzeption eines idealen Menschentyps sich so notwendig uud sicher ableiten läßt, daß es im eigentlichsten Sinne nur als Komplement, oder Analogie dieser Konzeption aufgewiesen werden kann.

Nun ist es klar, daß der Typus des Goetheschen Menschen, wie er etwa im Faust festgelegt worden ist, demjenigen des „spinozistischen Menschen" völlig widerstrebt. Geht die Entwicklungslinie Faustens von der Wissenschaft zum Leben, von der Erkenntnis zum Sein, so ist tatsächlich der „philosophische Mensch" Spinozas sein vollendetes Gegenstück. Und in der Tat erscheint der Pantheismus Faustens in der bekannten Gretchenszene ganz im Sinne jenes Gegensatzes unspinozistisch, ja widerspinozistisch im höchsten Grade; allein eben das Vorhandensein eines gemeinsamen Kreuzungspunktes, von welchem aus beide Weltanschauungen nach entgegengesetzten Richtungen auseinanderlaufen, läßt deren Gemeinsamkeit in einem letzten und tiefsten Sinne ahnen.

Wir suchen diesen Punkt, wie gesagt, in jener tiefsten Region des Erlebens, in welchem sich in irgend einem Grund und Urerlebnis die Weltanschauung eines Denkers noch vor ihrer Entwicklung entscheidet und wo alles Für und Wider seiner späteren Neigungen seine letzten Wurzeln hat.

In der Entwicklung des faustischen Menschen tritt dieses Grunderlebnis fast unverhüllt zutage und so leicht es hier aus dem Gegensatze zwischen den Bedürfnissen eines nach Taten lüsternen Willens zum Sein und den an allen Klippen des Wissens gescheiterten Hoffnungen eines der Erkenntnis verhängnisvoll verfallenen Lebens begriffen werden kann, so schwer ist dies in dem anderen Falle, im Falle des spinozistischen Menschen.

Hier nämlich liegt jenes Urerlebnis ungleich tiefer verborgen und läßt sich unter der so starren und unbewegten Form des spinozistischen Denkens viel schwerer entdecken, weil nur sein Resultat, sein Endergebnis als etwas dogmatisch Vollendetes dargeboten wird, ohne den zugrunde liegenden Kampf anders als dunkel ahnen zu lassen.

Und doch liegt, wie gesagt, hier der gemeinsame Ausgangspunkt, von welchem aus die typische Entwicklung beider Lebensrichtungen auseinander geht. Ja die Analogie geht sogar weiter und einen Schritt über das Typische hinaus. Wenn das Lebensziel des spinozistischen Menschen aus dem erlebten Gegensatze zwischen Erkenntnis und Sein, zwischen Wahrheit und Sittlichkeit sich entwickelt, so ist nicht zu vergessen, wie sehr hier Spinozas besonderes Verhältnis zu der spezifischen Wissensform seiner Zeit, zu dem noch immer als Grundfaktor der europäischen Gelehrsamkeit fortwirkenden scholastischen Denken in Frage kommt.

Auch Faustens Gegensatz gegen das Wissen, — und hierin liegt jene weitgehende spezifisch historische Analogie, — auch Faustens Gegensatz zum Wissen ist zunächst nur

ein Gegensatz des kraftvollen Seinsmenschen gegen jene instinktabtötende und mechanisierende Gewalt der Wissenschaftlichkeit, die durch die spezifische Eigenart des scholastischen Denkens zu einer organischen Krankheit des europäischen Kulturbewußtseins ausgebildet worden war.

Wie nun beiden der Ausgangspunkt gemeinsam ist, so könnte man zuletzt im allgemeinsten und tiefsten Sinne sogar von einer Gemeinsamkeit des Zieles reden, sosehr die Wege, die dazu führen, auseinanderlaufen. Negativ bestimmt, charakterisiert sich nämlich die Entwicklung sowohl des spinozistischen, wie des faustischen Menschen als eine Gegenströmung gegen jenen Mechanisierungsprozeß scholastischen Begriffswissens, der in freilich grundverschiedenem Sinne, aber in gleichem Abstande sowohl dem Bedürfnis des Seinsmenschen nach Wirken und Tat als dem Bedürfnis des Philosophen nach allumfassenden Denkerlebnissen sich entgegen setzt und der daher von diesen beiden Seiten her überwunden werden kann.

Wissenschaftlichkeit im Sinne Faustens überwinden, hieße dann, sich gegen sie für Leben und Tat entscheiden. Im spinozistischen Sinne genommen dagegen bedeutet jene Überwindung der Wissenschaftlichkeit zunächst keine Entscheidung gegen sie, sondern eine Unterordnung dieser Werte unter andere Zwecke, ihre Erhebung in die Sphäre der ethischen Emotion, ihre Umgestaltung zum philosophischen Erlebnis, welche, wie schon gesagt wurde, trotz alles Gegensatzes einen gewissen Zusammenhang mit scholastischen Tendenzen beweist.

Diese Doppelseitigkeit des Verhältnisses Spinozas zur Scholastik, die, wie schon einmal bemerkt, in dem Gegensatze zwischen der durchaus scholastischen Form seines Werkes und dem wesentlich widerscholastischen Inhalt seiner Hauptlehren*) symbolisch sich kundgibt, zeigt ihn im Kulturleben seiner Zeit in einer eigenartigen Isolation. Gegenüber der italienischen Renaissancephilosophie, dem englischen Empirismus und der deutschen Mystik, welchen allen die schroffe, bedingungslose Negation der Scholastik gemeinsam ist, ist er der einzige, der aus den innersten noch unentwickelten Triebfedern und Motiven der Vergangenheit heraus diese überwindet.

Diese Vergangenheit, diese ganze Entwicklung der mittelalterlichen Wissenschaft bedeutet einen Prozeß der Ernüchterung und Mechanisierung des menschlichen Denkens, wie er in der Geschichte der Menschheit in ähnlicher Weise sich nirgend mehr vollzogen hat.

Von den beiden Elementen, die dem christlichen Mythus seine Anlagen gegeben hatten, dem mystischen

---

*) Damit soll natürlich nichts gegen die Tatsache einer Übereinstimmung zwischen Einzelheiten der spinozistischen Philosophie und solchen der Scholastik gesagt sein, die durch Freudentals gelehrten Aufsatz „Spinoza und die Scholastik" in schlagender Weise dargetan worden ist. Der genannte Aufsatz findet sich in der Festschrift zu Friedrich Zellers 70. Geburtstage.



Platonismus der spätgriechischen Zeit und dem Rationalismus des hellenisierenden Judentums, hat der letztere im Laufe der Zeiten einen sich schrittweise steigernden Einfluß gewonnen. Höchste visionäre Exaltation und ein Fluktuieren halbbewußter Gefühle, das war der Anfang gewesen. Man denke noch an die Konfessionen des heiligen Augustinus. Und daß es just Erlebnisse solcher Art waren, waghalsige, seltsame Ausschweifungen eines überspannten Fühlens und Hoffens, dunkle, ungreifbare Tiefen des Erlebens, deren vieldeutige Verworrenheit die kalte verstandesmäßige Routine der scholastischen Zeit begrifflich zu klären unternahm, dieser Gegensatz begründet die groteske Eigenart der sich nun entwickelnden Kulturbewegung, die es zustande brachte, die Wissenschaft allen tatsächlichen Inhaltes nach und nach so zu entkleiden, daß zum Schlusse als vollgiltiger Selbstzweck geistigen Schaffens Anerkennung fand, was sich nicht einmal als zureichendes Mittel der gelehrten Forschung erwiesen hatte: Jene armselige Kunst der Begriffskombination, als deren charakteristischer Vertreter Raimundus Lullus erscheint. Vermaß sich doch dieser seltsame Jünger der Wissenschaft in einer eigens dazu hergestellten Denkmaschine ein rein mechanisches Mittel zur Produktion von Gedanken gefunden zu haben.

Indem er auf mehreren Reihen konzentrischer, gegen einander verschiebbarer Ringe die damals gebräuchlichsten Begriffskategorien aufzeichnete, glaubte er dadurch, daß er nun diese Ringe gegen einander verschob und so die einzelnen Begriffe auf die mannigfaltigste Weise mit einander kombininierte, mit der möglichen Anzahl dieser

Beziehungen auch die Totalität aller möglichen Gedanken erschöpft zu haben.

Wie solches geschehen konnte, ist leicht einzusehen, wenn man nur bedenkt, daß der dunkle mystische Untergrund phantastischen Innenlebens, aus welchem heraus die ganze Bewegung entstanden war, für Jahrhunderte hinaus mit dem unerschöpflichen Reize geheimnisvoller Tiefe auf die Gemüter wirkte. Je weniger alle diese wunderbaren Mysterien begrifflich zu fassen waren, desto länger setzten sie die dialektische Fähigkeit der gelehrten Kasten in Bewegung, und so kam es denn, daß zu einer Zeit, da jene ursprünglichen Motive bereits ihre Triebkraft verloren hatten, als Residuum jener jahrhundertelang gepflogenen dialektischen Übung eine Disposition zu rabulistischem Begriffswissen zurückgeblieben war, die, in der Geisteswelt Europas einmal organisch geworden, nunmehr als wirksamer Kulturfaktor sich geltend machte.

Nun aber ist eines nicht zu vergessen. So verkehrt diese ganze Bewegung erscheint, solange sie an dem Maßstabe ihrer eigenen Prätentionen und Ziele gemessen wird, so kann ihr doch in anderer Beziehung ein gewisser kulturhistorischer Wert nicht abgesprochen werden. Man mag es auf der einen Seite bedauern, daß soviel Scharfsinn und geistige Energie auf einem wissenschaftlich so unergiebigem Felde vergeudet wurden, wie es die jüdisch-christliche Dogmatik war: Daß aber diesem jahrhundertelang fortgesetztem Bemühen Keimkräfte von überaus weittragender Fernwirkung auf die Zukunft innewohnten, sollte sich in dem Augenblicke zeigen, als es mit dem Erwachen der empirischen Naturwissenschaft

möglich war, die mit so großer Zähigkeit erworbene formalistische Schulung des Geistes zur Bewältigung des nunmehr überreich hereinströmenden Wissensmateriales fruchtbar zu verwerten.

Der ungeheuere Aufschwung der mathematischen und astronomischen Wissenschaft von Kopernikus bis auf Galilei mag mit gutem Rechte, sofern man von der zunächst in Betracht zu ziehenden genialen Intuition des produzierenden Pfadfinders absieht, in zweiter Linie auch auf jene gesteigerte Technik des Denkens zurückgeführt werden, welche der Europäer der neueren Zeit als wertvollstes Erbe der mittelalterlichen Spekulation überkam.

Wie dieser Übergang vom formalen Virtuosentum zur inhaltsschweren Gedankenarbeit in der Philosophie vorbereitend sich kundgibt, kann hier nicht näher ausgeführt werden. Es ist nur kurz darauf zu verweisen, mit welch energischer Wucht die italienische und deutsche Renaissance und später der englische Empirismus gegen den Scholasticismus reagiert, wie jede dieser Richtungen dabei ihren spezifischen Charakter wahrt, indem die deutsche Mystik in der echt germanischen Hingabe an die Offenbarungen des Gemütes ein Heilmittel gegen die trockene Verstandesmäßigkeit des mittelalterlichen Denkens gefunden zu haben glaubt, die italienische Naturphilosophie den formalen Zielen der Scholastik ihre hypertrophe, phantastische, echt südliche Naturvergötterung entgegensetzt, während später der Hobbe'sche und Bakonsche Empirismus ganz im Sinne der altenglischen Solidität Glauben und Wissen auf ihre bescheidenen Maße zurückzuführen suchen.

Was allen diesen Richtungen gemeinsam ist, ist ihr ausschließlich negatives Verhalten dem scholastichen Wissen gegenüber.

Allein einen im geschichtlichen Sinne endgiltigen Abschluß konnten, wie schon früher bemerkt, jene aus den polaren Regionen menschlichen Geisteslebens herbeiflutenden Strömungen nicht herbeiführen, solange die Bewegung, gegen die sie sich richteten, nicht zu ihren letzten Konsequenzen gediehen war. Und daß dies innerhalb der Scholastik nicht stattgefunden hatte, nicht stattfinden hatte können, daß es eines von dem ihrigen verschiedenen Standpunktes bedurfte, um den unbewußten, aber machtvoll wirkenden Untergrund ihrer treibenden Motive im Gesamtbilde einer philosophischen Weltanschauung bewußt und sichtbar werden zu lassen, ist eine Erscheinung, zu der sich im Verlaufe der Geistesgeschichte wiederholte Analogien finden, da wo eine seltsame Laune des Geschickes geniale Vollnaturen die Bahnen talentvoller Mittelmäßigkeit kreuzen und hier, wie von einem Verhängnis erfaßt, ruhen und wurzeln ließ. Platons Tiefenphilosophie in ihrem Verhältnis zu der philiströsen Oberflächlichkeit der sokratischen Gedankenwelt gibt hiefür das schlagendste Beispiel in der Kulturgeschichte der Alten. Betrachtet man nämlich das geistige Erlebnis, welches nicht nur den Sokrates, sondern auch seine gefügige Jüngerschar mit so jauchzendem Finderglücke erfüllte, daß nach Platons launiger Schilderung im Philebus vor der dialektischen Überlegenheit athenischer Scholaren bald selbst die Tiere des Hauses nicht mehr sicher waren, so erscheint Platons Haften in diesem Kreise kaum anders

deutbar als unter der Annahme eines gewaltigen Kampfes und schließlichen Sieges über den dunklen Instinkt wider die unermeßliche Gegensätzlichkeit dieses ganzen Treibens zu seiner eigenen Natur, zum Dämonium seines eigenen, tiefinnersten Wesens.

Und es scheint, daß in diesem und jedem anderen ähnlichen Falle dieser unerbittliche, großzügige Kampf gegen die gerade Linie, gegen alles das, was leidenschaftslose, behagliche Geister gewöhnlich als das Natürliche der Entwicklung bezeichnen, in fundamentaler, charakteristischer Weise den Werdeprozeß des philosophischen von demjenigen des „wissenschaftlichen" Menschen unterscheidet. Der Prozeß der Verwissenschaftlichung, d. h. der begrifflichen Gliederung unserer Erkenntnisse ist ein vorwiegend mechanischer und in Bezug auf das Geistesleben ein durchwegs mechanisierender Vorgang. Philosophie dagegen, als Erlebnis, ereignet sich in der durchaus dynamischen Sphäre des Seins, der Persönlichkeit, des Gefühls.

Ein Widerspruch ist nun möglich gegeben, daß Gegenstand der Philosophie der Prozeß und die Artefakte des menschlichen Denkens selbst sind oder doch zum mindesten sein können. Und es ist ohne Zweifel ersichtlich, daß es besonderer Umstände und besonderer Kämpfe bedarf, um den lebhaften Strom der ethischen oder ästhetischen Reagibilität auf das ihm so inadäquate Gebiet der Wissenschaftlichkeit abzuleiten.

Platonismus also, um noch einmal darauf zurückzukommen, was wäre dies anderes, als das Artistentum im Denken, am Denken, noch spezifischer gesagt, am

Begriffe selbst. Ich will hier, wo es sich um einen kurzen Streifblick handelt, nicht hinweisen auf die platonische Idee, als jene singuläre Artistenvision, welche bezeichnenderweise an der trockenen Dialektik des Sokrates ihr Urerlebnis hatte; mehr noch für die ganze Art dieser Philosophie scheint mir die Umdeutung und metaphysische Transfiguration zu sagen, welche Platon im Verlaufe seiner Entwicklung mit seinen mathematischen Erkenntnissen vorgenommen hat. Wie nach und nach aus der Perspektive des artistischen Visionärs Begriff und Zahl eine symbolische Bedeutung gewinnen, wie die zahlenmäßige Bestimmbarkeit alles Seins mit einer wahrhaft extatischen Verwunderung als höchste Bestätigung für dessen harmonischen Charakter, für dessen künstlerische Vollkommenheit ausgedeutet und endlich im Anschlusse an die Pythagoräer, aber in unendlich vertiefter Weise die Zahl als Ausdrucksform dieser Harmonie mit dem Sein selbst indentifiziert und als ens metaphysicum gesetzt wird, das alles ist eine gar seltsame und vieldeutige Antwort auf die Frage, was aus einem Künstler werden muß, den der Zufall seines Lebens auf die Bahn der Wissenschaftlichkeit geführt hat.

Wie schwer Plato dieser Weg geworden ist, erhellt am klarsten aus der bekannten Auslassung gegen die Künstler im 10. Buch seiner „Republik", welche auf den Kenner mit der tiefen Bedeutsamkeit einer tragischen Entladung, wie der letzte Akt eines wahrhaft heroischen Kampfes gegen die eigene Natur wirkt.

Nun finden wir gerade hier den Punkt, von welchem aus die Fäden zu jener anderen Art des intellektuellen

Erlebens hinüberleiten, als deren charakteristischer Typus uns Spinozas Denken erscheint. Genialische Monomanie war es, welche aus dem komplizierten Spiele des logischen und wissenschaftlichen Denkens ein artistisches Erlebnis machte. Die blinde urwüchsige Kraft des genialen Monomanen ist es, welche aus dem Wissen ein ethisches Erlebnis gestaltet, welche Spinoza, den typischen Heroen und Lebenskünstler in dem leblosen Mechanismus logischer Gesetzmäßigkeit, in den trockenen Zusammenhängen von Grund und Folge, von Thesis und Schluß dasjenige suchen und vermeintlich auch finden läßt, was in erster Linie nirgend gründet, als in der lebensvollen Wirklichkeit des menschlichen und kosmischen Seins: den ethischen Maßstab und die Regulative für das menschliche Wollen und Handeln und die Entwicklung des gesamten Seins überhaupt.

Wohlgemerkt: Dieses passionierte, persönliche Verhalten Spinozas zu den Formen des Denkens selbst ist viel charakteristischer und ungleich bedeutender für die Beurteilung seines Werkes als etwa sein historisches Verhältnis zu den Gedankeninhalten, die er von seinen mittelbaren und unmittelbaren Vorgängern, z. B. von Cartesius überkommen hat.

Es ist dies in einem Grade der Fall, daß z. B. Kuno Fischer in seiner Einleitung zur Darstellung des spinozistischen Werkes aus den bloßen Gesetzen des logisch-mathematischen Denkens die Grundwahrheiten des Systems ohne Rücksicht auf anderweitige Gedankenströme a priori entwickeln und ableiten konnte.

Nun empfängt von dieser Seite aus betrachtet der Spinozismus auch als historische Erscheinung sein richtiges Licht.

Was uns auch hier wesentlich und wichtig schien, das war die Art, wie sich der Spinozismus nicht etwa mit den Gedanken der Vergangenheit, sondern mit deren treibenden Motiven und Zielen auseinandersetzt. Wir sahen, wie die Scholastik in Europa eine geistige Disposition von hinreichend ausgeprägter Eigenart und Einseitigkeit geschaffen hatte, um den kritischen Moment einer endgiltigen Reform notwendig zu machen.

Nimmer hätte es zu einer solchen kommen können, wenn nicht der Notstand der intellektuellen Kultur durch sich selbst eine so beredte Sprache geführt hätte. Wie die Renaissance und der englische Empirismus diese Reform von außen unternehmen, so vollzieht sich die eigentliche Reform innerhalb der in der Scholastik wirkenden Kulturmotive im Spinozismus. Daß dieser trotz seines Gegensatzes zur Scholastik doch anderseits innerhalb ihres Gebietes blieb, charakterisiert ihn als eigentliche und vernichtende Gegenbewegung. Die Renaissance verneint die Scholastik, der Spinozismus überwindet sie in folgerichtiger Entwicklung aus ihrem inneren Gegensatze heraus.

Fassen wir diesen Gegensatz allgemeiner, suchen wir ihn vor allem auf einen umfassenden psychologischen Typus zurückzuführen, so war es der in seiner welthistorischen Bedeutung wahrhaft groß und tragisch wirkende Widerspruch zwischen Intellektualismus und Voluntarismus, — letzterer als die Gesamtheit des menschlichen Trieb- und Gefühlslebens gefaßt, — der den völligen Untergang der Scholastik herbeiführte. Besser noch gesagt, die verfehlte und widernatürliche Art, mit der sie es versuchte, ein Ausgleich zwischen diesen polaren Strömungen herbeizuführen.

Das Urchristentum war durch und durch voluntaristisch in dem angegebenen Sinne. Diese mystische Sehnsucht nach Heiligung und Reinigung, dieses Sündenbewußtsein mit seinen metaphysischen Hintergründen, dieses extatische Schwelgen im Unbewußten, Halbgeahnten, ja selbst diese seine verzückte Resignation ist auf heißem, vulkanischen Boden gewachsen. Nichts vermag darüber zu täuschen und die Konfessionen des heiligen Augustin sind in mehr als einer Hinsicht die Konfessionen des jugendlichen Christenstums überhaupt zu nennen.

Solange man es nur versuchte, diese unmittelbaren Evolutionen eines durch bunteste Völkermischung abenteuerlich gesteigerten Trieblebens dem Gedanken wegbar zu machen, ohne das Bewußtsein von der Superiorität der in den Glaubensgeheimnissen aufgespeicherten und verborgenen mystischen Triebkräfte zu verlieren, befand man sich immerhin noch auf gerader Bahn.

Das eigentliche Verhängnis beginnt erst mit jener seltsamen, vom heiligen Thomas angebahnten, von Raimundus Lullus offen ausgesprochenen Verschiebung der Werte, von der man nicht weiß, ob sie als bloßes Symptom, oder als eigentliche Ursache der allgemeinen, intellektuellen Entartung zu bezeichnen ist.*)

Was in diesen letzten fünf Jahrhunderten ausgebildet worden war, wird klar, mit verhängnisvoller Deutlichkeit klar.

Es ist bezeichnend, daß es der Erfinder jener famosen Denkmaschine war, der zum ersten Male

---

*) Siehe diesbezüglich die Darlegungen im Anhang.



nicht nur die Vernünftigkeit, sondern die Erkennbarkeit der großen christlichen Mysterien als letztes Ziel der menschlichen Entwicklung setzte. Hatte selbst Thomas noch das Dogma der Trinität und Menschenwerdung außerhalb des menschlichen Wissens gestellt, so gibt es für Lullus keine Schranken mehr.

Was mußte da vorgegangen sein, um solches zu rechtfertigen?

Nicht nur die im Unmöglichen unsicher schwelgende Blindheit dieser großen Verstandesmenschen kommt in Betracht, nicht die allen Begriffen spottende Gewalttätigkeit, mit der notwendigerweise die Verwirklichung dieser sinnwidrig kühnen Ziele erstrebt wurde, mehr noch die unter solchen Symptomen unheimlich zutage tretende Entwertung und Erschlaffung aller Persönlichkeit und Unmittelbarkeit, der völlige Bankerott jener Genialität des Herzens, jener schöpferischen Kraft in Wollen und Fühlen, die in allen Tiefen und Gründen der christlichen Geheimnisse so zauberhaft und allgewaltig lebt. Es war vorbei damit.

Tatsache ist es, daß die nun folgenden Jahrhunderte im wesentlichen die gleiche Grundstimmung zeigen. Das eigentliche Thema mag bestritten, oder variiert werden, mag in den einzelnen Schulen Frankreichs oder Englands z. B. durch die Skotisten oder Occamisten nach den verschiedensten Richtungen hin ausgedeutet und ausgebeutet werden, im großen und ganzen ist seit Raimundus Lullus der Umschwung besiegelt. In dem großen Widerstreit zwischen dem schöpferisch persönlichen Zuge der werteschaffenden Gefühle und den unpersönlichen, spielerischen

Betätigungsformen eines rein äußerlichen Kultes der Vernunft sollte die letztere Recht behalten.

Hatte es auf der einen Seite soweit kommen können, weil eben dem Christentum die Christen fehlten, d. h. Persönlichkeiten mit eigenartigen, tiefgründigen Erlebnissen und Zuständen, wie sie die Widerbelebung und Fortbildung der christlichen Mystik voraussetzte, so ist es auf der anderen Seite klar, daß inhaltlich die Wissenschaften nicht fortschreiten hatten können. Auch an rein philosophischen Erkentnissen hatte man soviel wie nichts gewonnen. Die philosophisch interessanteste Diskussion, welche der Widerstreit der einzelnen Universitäten hatte aufkommen lassen, die Streitfrage des Nominalismus und Realismus, war bereits im Altertume so tief zu Ende gedacht worden, daß ihr lebhafter Betrieb im Mittelalter uns als Anachronismus erscheint.

Was allerdings die formale Seite des Erkennens anbelangt so stand man an einer Wende.



Wieder einmal, wie zur Zeit des Sokrates, nur in unendlich gesteigertem Maßstabe, war man an dem verhängnisvollen Punkte angelangt, über der Methode des Wissens das Wissen selbst vergessen zu haben.

Wieder einmal war man an einem kritischen Punkte angelangt.

Was jetzt folgen mußte, war etwas Ungewöhnliches im größten Stile.

Die Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Wissen konnte als abgetan gelten, und in der Tat, die mystische Gegenbewegung gegen die Scholastik, namentlich in Deutschland, enthielt darauf die eindeutige, die einzig mögliche Antwort.

Auf der anderen Seite lagen die Verhältnisse so einfach nicht. Aus der dialektischen Ödnis, in welche sich der Strom des mittelalterlichen Wissens nach und nach verlaufen hatte, gab es kein einfaches Zurück mehr. Um die tote Form der scholastischen Begriffsgespinste mit realem Inhalt zu erfüllen, fehlte es an einer empirischen Wissenschaft. Und selbst zu einer Zeit, da der siegreiche Findersinn der Kopernikus, Newton und Galilei eine ungeheuere Masse neuen Wissensstoffes erschlossen hatte, fehlte es an einer organischen Entwicklung aller Einzelwissenschaften, um die neuen Ideen in einen großen, philosophischen Zusammenhang zu bringen.

Daher mußte die philosophische Renaissance, welche lediglich darauf ausging, dem scholastischen Wissen einen Inhalt zu geben, an der Unzulänglichkeit der Mittel scheitern. Gerade die ungestüme, abenteuerlich gewaltsame Art, mit welcher die Naturphilosophie eines Telesio, Campanella, ja selbst eines Giordano Bruno nunmehr einsetzte, zeigt deutlich genug, daß der Versuch, dem mittelalterlichen Formenwissen eine objektiv begründete, auf die Natur gerichtete Weltanschauung entgegenzusetzen, verfrüht war.

Aber es lag eine Möglichkeit, über den toten Punkt hinwegzukommen, auch auf der anderen, der subjektiven Seite. Man mag dem mittelalterlichen Denken alles absprechen, nur eines nicht: den Charakter. Hier hat die zähe, starre Apathie der Geister wenigstens das eine Gute zur Folge gehabt, daß sie einer an und für sich sehr fragwürdigen Bewegung hinreichend Zeit ließ, endgiltige und unzweideutige Formen anzunehmen.

Was also jene Form des Denkens selbst, jene Art, an letzte und heikelste Dinge heranzutreten, anbelangt, so mochte sie, wie sie einerseits aus bestimmten, nach und nach immer stärker aufgezüchteten geistigen Zuständen emporgekommen war, jetzt, auf ihrer Höhe, auch anderseits gerade infolge ihrer ungewöhnlichen Eigenart gewisse Ansprüche an ihre Jünger stellen, Tugenden oder Laster in ihnen voraussetzen, wie man will, aber jedenfalls etwas, das als Voraussetzung dieser Art der Wissenschaft, diesseits vom Erkennen lag, im Menschlichen, im Sittlichen, im Leben selbst.

An diesem Punkte war, allerdings nur für feinste Ohren und Augen, ein neues Problem ersichtlich, — nicht

ein spezifisch wissenschaftliches, denn gerade das Wissen, das Erkennen war an einem letzten, toten Punkt angelangt, sondern mehr als dies: Etwas Tieferes, Bedeutsameres, etwas, das den Wert der Erkenntnis erst feststellen sollte, ein Lebensproblem, ein Kulturproblem.

Das entschiedene „bis hierher und nicht weiter“, mit welchem alle Erkenntnisströmungen der neuen Zeit ihr Verdammungsurteil über die Scholastik ausgesprochen hatten, hatte sich in erster Linie gegen deren wissenschaftlichen und Erkenntniswert gewandt. Und nun, da alle Ziele der scholastischen Bewegung offen aufgedeckt, ihre Möglichkeiten bis zu einem gewissen Grade entwickelt waren, war die Zeit gekommen, ihren tiefsten Sinn und Inhalt aus dem Gesichtspunkt ihrer kulturellen Leistungen zum Bewußtsein zu bringen. Die Frage konnte jetzt lauten: Was hatte dieser fortgesetzte, bis zur Mechanik gediehene Kultus der Vernünftigkeit aus dem Menschen gemacht? Gibt es eine Kultur der Vernünftigkeit überhaupt? Nicht die von der Renaissance erträumte lebensvolle Wissenschaft, sondern der Begriff des wissenschaftlichen Lebens, nicht der Sinn der Erkenntnis, sondern die Natur des erkennenden Menschen, sollten in Europa nun entdeckt werden.

Die Wissenschaft als ethisches Phaenomen! Mit der Aufstellung und teilweisen Beleuchtung dieser schwerwiegenden Frage hat Baruch Spinoza in den Gang der europäischen Geistesentwicklung eingegriffen. Von diesem zentralen Punkte aus ist das Gefüge seines Werkes, die fragwürdige Bedeutung seines Wirkens zu verstehen.

In Wirklichkeit war dies noch die letzte, die einzig mögliche Frage, welche dem inhaltsleeren Denken der Scholastik gestellt werden konnte, um damit gleichsam die ganze Entwicklung zum Schlusse zu führen.

Man begreift, in welchem Sinne eine derartige Problemstellung zum Ereignis werden mußte, mit welcher Folgerichtigkeit sich dieses Ereignis dem Gange der vorangegangenen Entwicklung einfügt, sie krönt und über sie hinaus in neue Fernen weist.

Auch sieht man vielleicht jetzt erst ganz ein, in welchem Sinne eine derartige Entwicklung als notwendiger Ausgleichsfaktor zwischen Renaissance und Scholastik bezeichnet werden konnte. Die Renaissance war viel zu kraftvoll, zu leidenschaftlich, zu gesund, als daß sie jenen Witterungssinn, jene letzte und feinste, fast möchte ich sagen dekadente Reizbarkeit in geistigen Dingen hätte besitzen können, welche nötig war, um das in der Scholastik enthaltene Kulturmotiv auch nur zu ahnen.

Auf der anderen Seite konnte gerade die Scholastik infolge ihrer fatalen Beziehungen zum religiösen Dogma jene Motive niemals bewußt werden lassen. Denn dem äußeren Widerspiele zwischen den kirchlich autorisierten Lehren und den etwa sich ergebenden Resultaten der philosophischen Forschung entsprach der innerliche Gegensatz zwischen den religiösen Geboten einer durch Fanatismus und Beschränktheit charakterisierten Gewalt und den an das Licht drängenden Strömungen und Neigungen, welche die Gewöhnung an das wissenschaftliche Leben gar bald mit sich führen mußten.

Wurde dort durch jenen Gegensatz unter der ungeheueren moralischen Suggestion und mehr noch unter dem brutalen, äußeren Drucke der kirchlichen Gewalt die Wissenschaft selbst in ihrer Eigenart und Entwicklung aufgehalten, so stand, wie schon früher bemerkt, hier mehr am Spiele: „Nicht die Erkenntnis, sondern der erkennende Mensch, nicht die Wissenschaft, sondern die wissenschaftliche Kultur."

„Die Wissenschaft als ethisches Phaenomen!" Wenn wir mit diesem Schlagworte die Linie kennzeichneten, welche vom Mittelalter zum Spionizismus hinüber leitet, so ist damit in einem Zuge die abgründliche Markscheide zwischen beiden schon dargetan.

Der Eigenart des Problems entsprach diejenige seines Ursprunges.

Sowie das Bild des spinozistischen Philosophenmenschen in die Vorstellungsweise der europäischen Menschheit mit jener ereignisvollen Gewalt eingedrungen ist, die später durch Jahrhunderte ihren Einfluß übte, so

war eben auch das Zusammentreffen des Philosophen mit der ihm zeitgenössischen Kultur ein großes, in seiner typischen Ausgeprägtheit ungemein bedeutsames Ereignis.

Im Grunde genommen stand ja, was da zusammentraf, in schroffem, starren Gegensatze. Auf der einen Seite dieser hochgeartete Charakter und souveräne Lebenskünstler, mit seinem ausgeprägten Willen zum Selbst, zur Selbstbestimmung, in seiner einfachen Großartigkeit ganz Natur, ganz Leben, ganz Kraft, ganz Organismus. Auf der anderen Seite der Zeitgeist, erbarmungswert in seiner Inhaltlosigkeit, ganz Götzenkult der Form, ganz Raffinement ohne Leben, ganz Tod und Erstarrung, ganz Mechanismus. Aber eben jene starre Ausgeprägtheit der Gegensätze war hier von entscheidender Bedeutung. Denn gerade in dieser äußersten Schroffheit des Einzelfalles stellte sich jetzt in mächtigen, nicht mehr mißzuverstehenden Umrissen sein typisches, im normalen Falle geheimnisvoll verborgenes Grundgesetz dar: „Der Gegensatz zwischen Leben und Wissenschaft, zwischen Erkennen und Sein überhaupt.“ An diesem Gegensatze konnte man nicht mehr vorbei. Die bis zum vollendeten Raffinement gesteigerte Technik des europäischen Denkens, die in demselben Maße fortgeschritten war, als die Wissenschaft ihren Zusammenhang mit Leben und Sein verloren hatte, war geeignet, den verborgenen Mechanismus des menschlichen Erkennens, den Inbegriff seiner Gesetzmäßigkeit mit unverhüllter Deutlichkeit zum Ausdrucke zu bringen.

Zur Ausbildung dieser wissenschaftlichen Technik hatte es eben jener Verflachung und Abtötung der Lebens-

instinkte bedurft, welche die eigentliche Signatur des Mittelalters ausmacht.

Hier hatte die asketische Ethik des Katholizismus im Leben seiner Jünger die Vorbedingung geschaffen, zu denen jenes Formenwissen und die damit verbundene Art des Wissenschaftsbetriebes ein sinngemäßes, die religiösen Einflüsse unheimlich summierendes Korrelat bildet.

Denn wie gesagt, auch umgekehrt hatte das Leben des mittelalterlichen Menschen durch jenen Prozeß der Mechanisierung und Erstarrung des Denkens einen Einfluß erfahren, der die unter dem Titel religiöser Satzung geschaffenen Zustände bis zum Extreme fortbildete.

Klar ist es, daß unter solchen Umständen jenes Verhältnis der Wechselwirkung zwischen Wissenschaft und Leben nicht zum Bewußtsein der Philosophen kommen konnte.

Der mittelalterliche Mönch, der eigentliche Pfleger und Künder scholastischen Wissens, fand sich, von dem zum bloßen Mechanismus gewordenen religiösen Tagewerke in die Stille seiner Studierstube heimgekehrt, unter dem trockenen Wust von Formeln und Begriffen recht eigentlich in seinem Elemente. Und hatte anderseits der Betrieb dieses Formenwissens dem Leben gegenüber seine quieszierenden, beruhigenden, abtötenden Einflüsse geltend gemacht, so war man doch bei der suggestiven Präponderanz der religiösen Satzung weit entfernt, diese Einflüsse auf ihren wirklichen Ursprung zurückzuführen, oder auch diesen Ursprung instinktiv zu ahnen. Das letzte Refugium des von seinem Dämonium bewegten und aufgerüttelten Klerikers war und blieb das Kruzifix und alle zur Beschwörung des Teufels dienlichen und festgesetzten Symbole.

Die Wissenschaft als Mittel zur Neugestaltung, oder Umgestaltung des Lebens empfinden, sei es als Heilmittel wie Spinoza, sei es als Gift wie Nietzsche, heißt, den Gegensatz zwischen ihr und dem Leben, zwischen Erkennen und Sein innerlich erleben.

In einem ähnlichen Falle fanden wir in seinem Verhältnis zur Erkenntnis den Kunstmenschen, der Wissen und Wissenschaft als höchste Vollendung und Potenzierung der Kunst empfindet, nachdem er den Gegensatz zwischen beiden kämpfend und ringend erlebte. Plato, der Künstler, der an die Spitze seines Idealstaates den Philosophen gestellt und den Künstler als unnütz aus der Gemeinde vertrieben wissen will, Plato, der in dem Augenblicke seine dramatischen Jugendwerke verbrennt, da er mit der trockenen Dialektik des Sokrates bekannt wird, der eben diese Dialektik so subtil künstlerisch empfindet, daß er daraus die Artistenphilosophie seiner Ideenlehre entnimmt, dieser Plato ist das typische Beispiel für diejenige Art des Erlebens, die auf dem Spiele der Gegensätze beruht.*)

Daher ist es auch klar, daß der zur Wissenschaft vorherbestimmte „Wissenschaftsmensch", der Gelehrte von Schicksalsgnaden, dem „Wissenschaft" infolge einer ererbten Degeneration seiner Instinkte keinen feindseligen

*) Siehe diesbezüglich die Erörterungen auf Seite 73—77.

Gegensatz gegen sein eigenes Sein bedeutet, in welchem also weder die im sinnlichen Scheine bildenden Kräfte des großen Kunstmenschen, noch die im Reiche des Seins sich offenbarenden Energien des Tatenmenschen genügend angelegt, oder entwickelt sind, um ihn zum Leiden am Wissen zu befähigen, — daß der Gelehrte, wie sehr er auch die Wissenschaft innerhalb ihrer Grenzen zu fördern vermag, sie doch niemals erleben, d. h. zur Weltanschauung umgestalten wird.

Seine Organisation entspricht ihrer Natur nach den Anforderungeu, welche das wissenschaftliche Leben an seine Jünger stellt. Er wird die völlige Trübung seiner ohnehin geschwächten Instinkte und seiner aufs Leben gerichteten Triebe kaum mehr empfinden, wenn anfangs ihn ein flüchtiger Finderrausch und später das ach nur allzurasch sich verflachende Spiel der Begriffe abseits von Welt und Leben lockt. Er wird es nicht bemerken, daß die Erregbarkeit all seines Wollens und Fühlens allmählig jeden Zusammenhang mit der Wirklichkeit verliert, bis schließlich alle Freuden und Schmerzen, deren er noch fähig ist, an dem gehemmten oder freien Ablauf seiner Begriffe haften.

Umgekehrt wird der große Künstler oder der große Tatenmensch, — mit welch letzterem allein wir es übrigens nunmehr zu tun haben, — einmal zur Wissenschaftlichkeit gedrängt, an dieser wie an einem großen, schweren Verhängnis leiden. Der tiefgefühlte Gegensatz zwischen seiner eigenen Natur und den durch das wissenschaftliche Leben geforderten Zuständen wird ihm zum Grunderlebnis werden, und die Art und Weise, wie dieser Gegensatz

zum Ausgleich gebracht wird, wird Sinn und Inhalt seiner Lehre sein.

Ich habe schon gesagt, daß in dem besonderen Falle, in welchem der große Charakter, d. h. die Individualität und Persönlichkeit κατ' ἐξοχήν zur Wissenschaft gelangt, der schon oft betonte, jetzt entstehende Widerstreit den allgemeinen Gegensatz zwischen Erkennen und Sein widerspiegelt.

Das Sein im allgemeinen ist extensiv, zentrifugal, das Erkennen intensiv, zentripetal. Der große Mensch, d. i. der große Charakter, der souveräne Mann der Tat, der Herrscher und Bezwinger im Reiche des Seins, (keineswegs identische, aber innerlich verwandte Typen), ist in diesem Sinne wirklich Sinnbild des Seins.

Er ist zu bestimmen als das Individuum κατ' ἐξοχήν, d. h. als ein Stück Natur und Sein, das seine Eigenart nicht nur zu behaupten, sondern auch durch Wirken und Tat nach außen in den Dingen darzustellen sucht und vermag.

Daß er auf solche Weise durch sich selbst den Sinn der Natur verwirklicht, macht seine Größe, daß er es nicht vermag, ohne den Dingen gegenüber sich wollend zu verhalten, also in eine gewisse Abhängigkeit von ihnen zu geraten, seine Tragödie aus.

Sein Wille ist extensiv und zentrifugal.

Umgekehrt strebt der Wissenschaftsmensch nicht sich selbst in den Dingen, sondern die Dinge in sich darzustellen.

Sein Verhältnis zu den Außendingen ist ein durchwegs passioniertes, er verhält sich ihnen gegenüber leidend, d. i. eben erkennend.

Insoferne er aber gezwungen ist, die auf solche Weise in Begriffen konzentrierten Tatsachen nunmehr in eine teils subjektiv charakteristische, teils objektiv durch logische Gesetzmäßigkeit bestimmte Ordnung und Gliederung zu bringen, ist er, der „Objektive“ durchaus nicht der „willenlose“ Mensch, als welchen ihn Schopenhauer oder Nietzsche im Gegensatze zum Taten-, d. i. nach ihrer Ansicht Willensmenschen dargestellt haben.

Objektiv und wollend ist er den Dingen gegenüber subjektiv und wollend den Begriffen.

Sein Wollen ist in diesem Sinne richtung- und gesetzgebend wie das des Tatenmenschen, es unterscheidet sich von jenem nur durch seine Richtung.

Ist jenes extensiv und zentrifugal, d. h. von sich aus in seinem Wirken nach auswärts strebend, so ist dieses intensiv und zentripetal. Wird im ersteren Falle die Eigenart des großen Individuums oder Charakters der unbegrenzten Vielheit der Dinge gegenüber nicht nur behauptet, sondern durch deren Unterwerfung in einer Unzahl von Einzelfällen geradezu dargestellt, — (Napoleons Wille lebt im eigentlichen Sinne genommen in jedem seiner Millionen Untertanen), — so konzentriert umgekehrt der Erkennende die Dinge in Begriffen, die Begriffe in Prinzipien, bis schließlich die ganze Totalität seiner Erfahrung in einem letzten Zentrum eingefangen ist, um von hier aus, wie von einem Brennpunkte auszustrahlen.

Dies also ist der eigentliche Unterschied zwischen Erkennen und Sein, zwischen Tatenmensch und Wissensmensch, oder, wie wir nunmehr besser sagen werden,

zwischen dem intensiven und extensiven Menschen. Im normalen Falle bleibt dieser Gegensatz unbewußt und daher unfruchtbar. Leben und Wissenschaft gehen neben einander ihre eigenen Wege, das Leben mit seinem Streben nach Mannigfaltigkeit im einzelnen vielgestaltig, dynamisch bewegt und bewegend, das Wissen mit seiner Tendenz nach Zentralisation, nach Vereinheitlichung des Mannigfaltigen symetrisch schwer und allmählig mechanisch erstarrend. Zwischen beiden fehlt nunmehr auf einem gewissen Punkte der Entwicklung jede innere Beziehung. Ist eine Gruppe von dinglichen Erfahrungen einmal auf Begriffe gebracht, dann folgt deren Bearbeitung und systematische Gliederung den ihnen eigenen, immanenten Gesetzen. Der intensive Mensch ist ein Erkennender geworden, er hat aufgehört ein Erlebender zu sein.

Wie verhält es sich nun, wenn das große Individuum, der Tatmensch, der expansive oder extensive Charakter zum Wissen gelangt? Es muß zunächst dargetan werden, daß dies möglich ist, wie dies möglich ist. Es muß dargetan werden, daß eine Summe von äußeren oder inneren Umständen die von Natur aus vorhandenen und überwiegenden Expansionskräfte des Willens paralysieren, oder nach innen richten, d. h. zur Wissenschaftlichkeit zwingen kann.

Solch ein Fall könnte eintreten, wenn die psychischen Anlagen durch physische Defekte gehemmt werden, wenn soziale Deklassierung oder ökonomischer Mangel der natürlichen Entwicklung hemmend im Wege stehen.

Es kann vorkommen, daß ein von Jugend auf ausgeübter Zwang zur Wissenschaftlichkeit die ursprünglichen Anlagen modifiziert und auf fremde Ziele richtet. Auch kann die objektive Schätzung des Gelehrten, des Wissensmenschen, die ausgesprochen dialektische Kultur einer Zeitepoche den Ehrgeiz des Einzelnen auf ihm ungemäße Bahnen drängen, (wie zum Beispiel Plato, welch letzterer allerdings nicht als Tatenmensch, sondern als Künstler dieser Kultur gegenüber steht), oder aber es vereinigen sich in einem einzigen Individuum, wie zum Beispiel in Schopenhauer beide Anlagen zu einem widersprechenden

Ganzen. Dies ist der Fall, in welchem Lehre und Leben eines Philosophen in so schroffem Gegensatz stehen, daß die Unmöglichkeit, Theorie und Praxis zu vereinigen, der stumpfen, herdenmäßigen Oberflächlichkeit die gewichtigsten Argumente gegen die erstere in die Hände liefert.

Wird also der Gegensatz zwischen Erkennen und Sein in dem auf solche Weise zur Wissenschaft gelangten extensiven Menschen bewußt, dann ist eine dreifache Möglichkeit vorhanden, die so entstandene Spannung auszugleichen. Das Wissen wird entweder als etwas dem Leben Feindliches erlebt, die extensiven Instinkte behalten die Oberhand. Nietzsche ist an diesem Erlebnis zugrunde gegangen, er, bei dem freilich noch der Fall durch die hinzutretenden künstlerischen Anlagen sich kompliziert.

Oder aber die Wissenschaft wird zwar als Quietiv, als Heil und Beruhigungsmittel des nach außen gerichteten Willens erkannt uud erlebt, ohne daß dieses Erlebnis imstande wäre, die Kraft des extensiven Wollens auf die Dauer zu brechen. Ein seltener Fall! Extensive und intensive Neigungen halten sich die Wagschale, das „prachtvolle Individuum" und der große „Erkennende" vereinigen sich in einem seltenen und ebendeshalb alle Entwicklung überragenden Einzelwesen. Lehre und Leben haben nichts mit einander zu tun: — Der Fall Schopenhauer.

Oder aber drittens, diese Erkenntnis wird zum Regulativ auch des praktischen Verhaltens, die intensiven Neigungen siegen. Zunächst freilich muß jene nach außen gerichtete Kraft des „extensiven" Willens genügend entwickelt sein, um Wissen und Wissenschaft als etwas dem

Leben Gegensätzliches empfinden zu lassen; denn eben dieses Erlebnis macht den Philosophen und unterscheidet ihn vom Gelehrten; aber es können, wie gesagt, Umstände der schon angegebenen Art jenen ursprünglichen Neigungen gegenüber stehen, dieselben paralysieren und zum Schlusse unwirksam machen. Genug daran, im Kampfe mit den durch das wissenschaftliche Leben auferlegten Verpflichtungen kann der Moment kommen, da Wissenschaft und Denken als Refugium vor dem Sturm und Drang des wild bewegten Willens empfunden und dieser Empfindung nunmehr das gesamte Dasein angepaßt wird. Die Wissenschaft ist nun zum ethischen Erlebnis geworden, sie hat ihren Eigenwert verloren und all ihr Inhalt erschöpft sich nun in dieser ihrer Beziehung zum Sein. Der Fall Spinoza.

Es ist nun klar, daß eben um dieser Entstehung wegen jede auf solche Weise gewordene Weltanschauung im eigentlichen Sinne negativ und pessimistisch sein wird und dies in ihrer Beziehung zum Wissen wie zum Sein. Denn so wie von diesem Gesichtspunkte aus das Leben ein Leiden ist, *das erst in der wissenschaftlichen Muße* und unpassionierten Betrachtung in nunmehr doppeltem Sinne zur „Ruhe" gelangt, so erscheint anderseits das Wissen selbst erst infolge seiner quieszierenden, lebensfeindlichen, also nihilistischen Tendenzen Wert und Bedeutung zu erhalten.

Dem gegenüber möchte ich hier kurz, in allgemeinen Zügen die Entstehungsgeschichte und Psychologie der optimistischen und lebensbejahenden Philosophie berühren, weil sie eben in jeder Beziehung ein lehrreiches Gegen-

stück zu dem bisher Entwickelten darstellt. Sowie der Pessimismus die Weltanschauung des auf die Bahn der Wissenschaftlichkeit gedrängten Taten- oder Seinsmenschen, des „extensiven“ Menschen ist, so ist Optimismus recht eigentlich die Philosophie des in das Leben gedrängten und zu äußerer Betätigung gezwungenen, in einzelnen Fällen zu hoher Macht gelangten Wissenschaftlers, oder „intensiven“ Menschen. Es ist dies der einzige Fall, in welchem der „Wissenschaftsmensch“ zu einer Weltanschauung gelangen kann, eben weil jetzt auch ihm der große, entscheidende Gegensatz zischen Wissen und Leben zum Bewußtsein gelangt und zum Ausgleich drängt. Dieser Ausgleich vollzieht sich den Umständen gemäß gerade nach der entgegengesetzten Richtung, wie vorher. Wissen erkannten wir als Zug zur Intension, Leben als Extension, Wissenschaftlichkeit im Sinne des zur Erkenntnis gelangten Tatenmenschen galt als Mittel zur Intensierung, zur Konzentration des Lebens, die in verschiedener Weise bald als Hemmung, bald als Beruhigung und Heiligung empfunden werden konnte.

Wie nun, wenn umgekehrt, in dem Bestreben jene Gegensätze auszugleichen, das Leben als Mittel zur Ausbreitung, zur „Popularisierung“ des Wissens gefaßt und also in den Dienst der Erkenntnis gestellt wird? Dies ist unser Fall, die ganze „Aufklärungsphilosophie“ kann dazu dienen, ihn zu erläutern.

In eigentlich typischer Vorbildlichkeit ist dieser Fall da gegeben, wo eine ausgesprochene Gelehrtennatur, ein typisch „intensiver“ Mensch, wie z. B. Lord Bacon von Verulam zu hoher äußerer Macht, also in eine ihm

innerlich fremde Sphäre gelangt. Auch Leibnitz könnte hier erwähnt werden. Halten aber in diesem, wie in Schopenhauer, nur in erheblich vermindertem Maße und und daher auch mit verschiedentlichem Erfolge der Kraft und Seinsmensch einerseits und der Erkenntnismensch anderseits sich gegenseitig die Wage, so bildet Bacons vielfach diskutierte Haltlosigkeit im Leben ein in der Tat auffallendes und äußerst sinngemäßes Pendant zu seiner nüchternen und zielbewußten Gelehrtennatur. Daß der große Pfadfinder und Ausgestalter der empirisch wissenschaftlichen Methoden als Mensch und Staatsmann in so zweideutiger Beleuchtung erscheint, in welcher ihn uns die zeitgenössischen und späteren Biographien darstellen, hat nach den von uns entwickelten Gesichtspunkten einen tiefen Sinn. Wissen und Leben, Erkenntnis und Sein stehen hier wiederum im vollkommensten Widerspruche gegen einander.

Wie sucht nun Bacon selbst diesen Widerspruch auszugleichen? So wie früher dem „wissenschaftlich" gewordenen Tat- und Seinsmenschen das Wissen ein Mittel zur Intensierung des Lebens erschien, so erscheint nun dem in das Leben gestellten Wissensmenschen dieses als Mittel zur Verbreitung, zur Extensierung der Erkenntnis.

Das Ziel des ersteren lag in der Verinnerlichung und Konzentration des nach außen gerichteten Willens, in einer Ableitung seiner Expansionskräfte nach innen; das Ziel des letzteren liegt nunmehr in der Veräußerlichung der bereits in Begriffen konzentrierten und vereinfachten Erfahrung, d. h. in deren Popularisierung, Ausbreitung und

Propagation. Die Wissenschaft, ihrem innersten Wesen nach nichts anderes als Reflex und Spiegel des Seins, wird so mit einemmale zum Mittel des Willens zur Macht.

Voraussetzung eines solchen Strebens ist die in doppeltem Sinne optimistische Ansicht von der Erkennbarkeit des Seins einesteils und von der Wissenschaft als eines lebensbejahenden, lebensfördernden Elementes andernteils. Wie früher die Erkenntnis als das weltenferne Bereich der völligsten Heiligung und Beruhigung galt, in welchem der persönliche Wunsch verstummt und der Wille des Individuums in einer großen, weltumspannenden Passion und Spiegelung des Seins sich auflöst, wie sie dies nur deshalb gelten konnte, weil inmitten der allgemeinen Zerfahrenheit und angesichts der trostlosen Verflachung des jeweiligen Wissens in dieser pessimistischen Wendung des Begriffes das letzte Ziel einer historischen Entwicklung lag, so keimen umgekehrt in jener weltenfrohen, optimistischen Verschmelzung von Leben und Erkennen ganz offenbar die Kräfte einer neuen, zur Vergangenheit fast gänzlich beziehungslosen Zeit. „Wissen ist Macht“ lautet jetzt der Wahlspruch Bacons und dies offenbar in einem ganz anderen Sinne, als er etwa auch von Spinoza hätte behauptet werden können. Wissen ist Macht zur Förderung, Geltendmachung, Potenzierung des Lebens, nicht zu seiner Aufhebung und Negation, zur Selbstbezwingung und Preisgabe der Persönlichkeit. Eine weitere Voraussetzung ist ferner jener erkenntnistheoritische Optimismus, demzufolge das sichtbare Sein den Sinnen selbst seinen innersten Gehalt offenbart. Bacon ist nicht umsonst auch der eigentliche Begründer des Empirismus geworden.

Doch kehren wir nach dieser kurzen Abschweifung wieder zu Spinoza zurück. Wir haben aus den angegebenen Gesichtspunkten Sinn und Wesen des Spinozismus zu entwickeln. Wenn es wahr ist, daß das spezifische Grunderlebnis am Denken, das heißt die gefühls- oder willensmäßige Reaktion des innersten Menschen auf die durch den Betrieb der Wissenschaft hervorgebrachten Eindrücke nicht nur den Philosophen macht, sondern, wie früher erwähnt wurde, auch die Eigenart seines Philosophems bestimmt, dann müßte demgemäß beim Menschen Spinoza begonnen werden. Was diesen anbelangt, so gilt er uns in dem bereits angegebenen Sinne als Repräsentant des auf die Abwege der Wissenschaftlichkeit geratenen extensiven Menschen, seine Philosophie als die Projektion des aus diesem Gegensatz entspringenden Grunderlebnisses. Das könnte befremdlich erscheinen. Mit einiger Gründlichkeit im Studium seiner Biographie freilich, die ich als notwendig zum Verständnis einer jeden Philosophie empfehle, müßte man leicht zu einer ähnlichen Ansicht, wenn auch nicht zu derselben Formulierung gelangen. Es ist nicht ganz leicht, den Kern der Persönlichkeit Spinozas unter der Hülle des biographischen Materiales aufzudecken, und richtig ist es, daß eine Menge hindernder Umstände die ursprünglichen Anlagen dieser Entwicklung paralysieren und auf fremde Bahnen drängen; aber eben diese sind es, die seine philosophische Zukunft eutscheiden. Denn Energie des Seins, betätigt an dem Materiale der Begriffe, das eben nannten wir ja Philosophie, hier eben soll uns ja der Schlüssel für eine bestimmte Art des Philosophierens gegeben sein.

Unter dem ungebrochenen, in seiner Entwicklung ungehemmten „Seinsmenschen“ verstanden wir das Individuum κατ' ἐξοχήν, das Einzelwesen, welches seine Eigentümlichkeit nach außen hin nicht nur zu behaupten, sondern auch, wie wir sagten, in den Dingen darzustellen sucht.

Die Wirksamkeit des großen Individuums ist in diesem Sinne Fähigkeit der Suggestion im größten Stile, vollendete Souveränität über die Welt der Objekte.

Den in seiner Entwicklung gehemmten, durch äußere Umstände nicht zu den Grenzen seiner Entwicklungsmöglichkeit ausgereiften Seins- oder Tatenmenschen begreifen wir nunmehr im engeren Sinne unter der Bezeichnung des „großen Charakters“.

In ihm ist Anlage geblieben, was nach außen hin zur Wirksamkeit drängt. Er wird sich darauf beschränken müssen, diese Anlagen, dieses sein Selbst den äußeren Anstürmen und Versuchungen gegenüber unvermindert zu behaupten, wenn es ihm auch an der Möglichkeit gebricht, die Dinge und Menschen seiner Umgebung selbst nach seinem Willen umzuprägen, in ihnen sich „darzustellen“.

Deswegen bleibt der „große Charakter“ doch nicht unproduktiv, nur ist das Materiale, an dem sich seine produktive Kraft bewährt, ein ganz eigenartiges und er nimmt dementsprechend unter den Typen, in denen die menschliche Kultur auf ihrem Höhepunkte als produktive Kultur sich verwirklicht, eine bedeutsame Mitte ein.

Wir können die beiden Extreme dieser Reihe bezeichnen als den Tatenmenschen einerseits und den Künstlermenschen und Gelehrten anderseits.

Der Tatenmensch ist, wie wir sahen, produktiv im Reiche des äußeren Sein, sein Material ist die Natur, das Geschöpf und vor allem der Mensch, sein Mittel der nach außen gerichtete Wille zur Macht, sein Werk die Tat, die segnende oder verdammende Tat.

Auf der anderen Seite ist die Produktion des Kunstmenschen und Gelehrten durchaus intensiv, d. h. nach innen grichtet und betätigt am Materiale des Scheines, d. h. an Vorstellung und Begriff. Das Reich des Künstlers ist die Vorstellung, sein Werk das Bild im allgemeinsten Sinne. Der Wissensmensch stellt sein Objekt dar im Begriffe durch das Mittel der Vernunft.

Zwischen ihnen steht in eigenartiger Isolation der „große Charakter“ als Künstler am eigenen Sein als Lebenskünstler, als Vollender und Gestalter des eigenen Selbst, als harmonische, in sich geschlossene Persönlichkeit.

Auch die Produktion des „großen Charakters“ ist wie diejenige des Tatenmenschen im Gegensatz zu derjenigen des Künstlers und Gelehrten eine „Darstellung“ des eigenen Selbst, ist Durchdringung und Bewältigung irgend eines Materiales mit der souveränen Fülle der eigenen Individualität.

Nur daß dieses Materiale hier mit der Wesenheit des Schöpfers selbst zusammenfällt, daß Schöpfer und Geschöpf eine glorreiche, eindrucksvolle Einheit bilden.

So unterscheidet sich die Produktivität des „großen Charakters“ von derjenigen des Tatenmenschen durch das Materiale, von der Produktivität des intensiven durch den Gegenstand der Darstellung.

Insoferne dieser Gegenstand sein Selbst, diese seine Produktivität „Selbstdarstellung“ ist, wenn auch nur

Selbstdarstellung in der Gestaltung des eigenen Lebens und Seins, also Wirken in dem von uns als „extensiv“ bezeichneten Sinne, ist seine durchgehende Verwandtschaft mit dem „Tatenmenschen“ leicht dargetan.

Spinoza ist in diesem Sinne großer Mensch, vollendetes Sein, „Charakter κατ’ ἐξοχήν“.

Was seinen Lebenslauf charakterisiert, ist jener Heroismus der Individualität, jene ungeheuerliche Kraft und Einheit in der Gestaltung des eigenen Lebens, jene Dynamis der vollendeten Persönlichkeit, die anfangs blind und elementar waltend, später zum Mittel und Ziel bewußter Entwicklung sich erhebt und die nunmehr als ein besonderer Akt und eine besondere Art der Produktivität bezeichnet werden kann.

Alle Umstände haben sich gegen ihn verschworen. Die natürliche, zur Schwindsucht neigende Anlage seiner Physis, die anfangs durch das ungesunde Ghettoleben, später durch den selbstgewählten Beruf unheilvoll gefördert, zum frühzeitigen Tod im besten Mannesalter führt.

Die soziale Deklassierung, welche die Zugehörigkeit zur Amsterdamer Judenschaft und das Ghettoleben mit sich brachte.

Der frühzeitige Zwang zu der unnatürlichen, weltenfernen, alle Lebensinstinkte verderbenden und tötenden Geistesarbeit des Talmudstudiums, zu welcher dann später, das Zerstörungswerk ergänzend, die Beschäftigung mit der christlichen Scholastik hinzutritt: Alles Umstände, danach angetan, um der Ursprünglichkeit dieses kraftvollen Daseins entgegenzuwirken und sie aufzuheben. Aber diese Ursprünglichkeit behauptet sich doch. Der

Gegensatz zwischen dem Dämonium der eigenen Natur und den von außen ihr aufgedrungenen Verpflichtungen wird zunächst lebhaft empfunden und in aller Stille und Stetigkeit zur Reife gebracht.

Dies gilt in erster Linie von seinem Verhältnis zur jüdischen Gelehrsamkeit, also zu jener Form des Wissens, die, trotz vieler Unterschiede, doch auch viele Ähnlichkeiten, ja in gewissem Sinne eine unverkennbare Verwandtschaft mit der christlichen Scholastik aufweist.

Ihrem Inhalte nach wesentlich verschieden, stimmen beide doch tiefinnerst im Geiste überein und begegnen sich vor allem in jenem krankhaften Kulte des Logischen und des Formalen, dem am Ziele seiner Entwicklung die Vollendung der dialektischen Technik als Selbstzweck aller Geistestätigkeit erscheint.

Anfangs ein gelehriger Schüler der Rabbinen beginnt Spinoza in dem Maße, als seine eigenen lebensvollen Instinkte sich entwickeln, abzuschwenken und die Synagoge, den Schauplatz der gelehrten Disputation, zu meiden. Das entscheidet sein Verhältnis zur Gemeinde und führt schließlich zu der bekannten Katastrophe. Das Sein, das Leben hat sich gegen eine aufgedrungene Scheinkultur mit bewunderungswürdiger Wucht und Macht behauptet.

Diese Kultur ist aber gleichwohl unter dem Einflusse verwandter Strömungen nicht unwirksam geblieben. Spinoza hat mittlerweile den lateinischen Unterricht des Arztes van der Enden genossen, er ist mit der cartesianischen Philosophie bekannt geworden, hat die Probleme scholastischer Forschung kennen gelernt und den Fortschritt des rationalen Wissens, die Entwicklung der

Astronomie, der Physik und Mathematik bewundernd und und staunend miterlebt.

Von allen diesen Einflüssen bleibt keiner ohne nachhaltige Wirkung.

Und zwar ist es nicht sowohl der Inhalt jedes einzelnen Systemes, oder jeder einzelnen Wissenschaft, als vielmehr die allen gemeinsame Form der deduktiv-synthetischen Beweisführung, die sein wachsendes Interesse erregt und nach und nach den ganzen Menschen gefangen nimmt.

Dies gilt hauptsächlich von der scholastischen Philosophie und von den mathematischen Wissenschaften, namentlich der Geometrie. Hier ist der Punkt, wo das Erkennen des Wissenschaftsbeflissenen in ein Erleben übergeht. Die Stetigkeit und Folgerichtigkeit der mathematischen Erkenntnis, die innere Harmonie und Geschlossenheit, mit welcher auch die auf entgegengesetzten Prinzipien errichteten Gedankengebäude wirken, wird als grandioses Schauspiel genossen. Der mechanisierende, quieszierende Einfluß der auf diese Weise betriebenen Studien macht sich fühlbar.

War es ursprünglich äußerer Zwang, Mangel an sozialer Freiheit und physischer Unzulänglichkeit, die ihn anfangs innerhalb der eingeschlagenen Bahnen hielten, so vollzieht sich nunmehr jener Umschwung zur Intensierung des Willens, zur Bindung aller nach außen strömenden Kräfte durch den nach innen gerichteten Drang der begrifflichen Formung, der mit der Weltanschauung des also Ergriffenen sein Leben und Sein umgestaltet.

Die durch das wissenschaftliche Leben bedingten und hervorgerufenen Zustände sind bis zu einem gewissen Grade organisch geworden.



Äußere und innere Motive verbinden sich so. Seltsam und von eigenartig befremdlicher Schönheit ist die Starrheit und Größe, mit welcher Spinoza innerhalb der Grenzen dieser seiner Entwicklung sein Selbst, sein Innerstes in allen Fällen, auch da, wo nicht die Wissenschaft im Spiele ist, nach außen ungeschmälert zu behaupten sucht. Es wird berichtet, mit welch' großer Zähigkeit er nicht nur die Versuche seiner Freunde, ihn zu unterstützen, sondern selbst geringfügige Freundschaftsdienste von sich wies, um seinerseits zu nichts sich zu verpflichten.

So sehr er alle Reibungsflächen meidet, so wenig äußere Ehre oder Vorteil ihn dazu vermag, aus seiner selbstgeschaffenen Einsamkeit herauszutreten und durch Wort und Lehre auf die Zeit zu wirken*), so tüchtig findet

*) Man weiß, daß er einen Ruf an die Universität nach Heidelberg ablehnte. Ich führe einige charakteristische Stellen aus dem Briefe an den Professor der Theologie Joh. Ludwig Fabricius an, in denen er seine Ablehnung begründete. — — — — „Mein erstes Bedenken ist, daß ich der Fortbildung der Philosophie entsagen muß, wenn ich meine Zeit dem Unterricht der akademischen Jugend widme. Dann kommt ein zweites Bedenken: Ich weiß nicht, in welche Grenzen die mir eingeräumte philosophische Freiheit einzuschließen ist, damit ich den Schein absichtlicher Religionsstörung vermeide; denn die Zwietracht entspringt nicht sowohl aus feurigem Religionseifer als aus mancherlei andern menschlichen Leidenschaften und namentlich der Zanksucht, welche alles, auch das richtig Gesagte, zu verkehren und zu verdammen pflegt. Und da ich diese Erfahrungen schon in meinem privaten und einsamen Leben gemacht habe, so würde ich sie in der Würde eines öffentlichen Lehrers noch mehr zu befürchten haben. Ich zögere daher, wie sie sehen, nicht in Hoffnung auf ein besseres Lebenslos, sondern aus Liebe zur Ruhe, die ich einigermaßen bewahren zu können glaube, wenn ich mich aller öffentlichen Lehrtätigkeit enthalte.“

ihn der Kampf, da wo es gilt, dem Rechte Geltung zu verschaffen. Mit eiserner Beharrlichkeit führt er einen Erbschaftsprozeß gegen seine habsüchtige Schwester zu Ende. Nachdem er ihn gewonnen, verzichtet er freiwillig auf den daraus für ihn erfließenden Gewinn.

Dieses grandiose Nebeneinander von Gegensätzen gibt dem ganzen Kampfe den Charakter der Bewußtheit und gelangt in der gelebten Philosophie und dem philosophischen Leben des Mannes zum Ausgleich und zur Gestaltung.

Erkennen und Sein durchdringen sich jetzt gegenseitig so, daß das erstere als Quietiv des unruhvoll bewegten Willens das Leben umgestaltet und unter neue Maße und Werte stellt, während andererseits dieses wissenschaftliche Leben selbst den eigentlichen Sinn und Gehalt des Wissens zur Darstellung bringt.

Daß der philosophische Mensch, d. h. der durch Erkenntnis zur Ruhe und Erlösung gelangte Tatenmensch das Um und Auf, das Zentrum der spinozistischen Philosophie bildet, hat Spinoza selbst klar genug zur Darstellung gebracht, indem er seine Metaphysik nach ihren drei letzten Büchern als Ethik bezeichnete.

Die metaphysische Ausdeutung des Seins, in dem Werke selbst Ausgangspunkt, läßt sich recht eigentlich nur als Folgeerscheinung begreifen, die den ganzen Prozeß der besprochenen Entwicklung zum Abschluß bringt.

Das wissenschaftliche Leben, ursprünglich Ziel und Zweck des philosophischen Menschen, wird ihm nämlich zum Ausgangspunkte des metaphysischen Glaubens.

Es konnte geschehen, daß der Einblick in die logische Gesetzmäßigkeit aller Erkenntnis, in die unabwendbare,

untrügliche Verkettung alles Seins dem Leben des also Erkennenden jene Ruhe, Stetigkeit und Unerschütterlichkeit mitteilte, die es von allem Drange, aller Not des launischen Augenblickes, von Begirde und Leidenschaft, von Sklaverei und Zufall befreite. Dies hieß den Gegensatz zwischen Erkennen und Sein, zwischen Logischem und Tatsächlichen erst erleben und dann ausgleichen. Denn wie jene Übertragung der wissenschaftlichen Zustände in das Leben und seine Betätigungen diese mechanisieren und abflachen mußte, so konnte sichs ereignen, daß die auf solche Weise abgeschwächte und vergewaltigte Lebenskraft ihre eigene Natur aus dem Reiche des Seins in das des Erkennens hinüberprojizierte — rettete. Insoferne das „wissenschaftliche Leben“ tatsächlich ein Erleben der Wissenschaft, eine Umsetzung und Darstellung ihrer Formen im Sein ist, kann nunmehr von diesem Punkte aus ein neues, seltsames Erkenntnisproblem entstehen, kann die Frage, oder die Täuschung aufkommen, daß das Denken selbst ein Sein bedeute, daß den solchermaßen als verhängnisvolle Kraft erfahrenen und erlebten Formen des Wissens auch unabhängig von ihrer Besonderung im menschlichen Geiste ein objektives Wirken und Sein zukomme.

Es kann die Frage entstehen, ob logische Gesetzmäßigkeit und dingliche Kausalität nicht identisch sind.

Und nun geschieht das Unerwartete, scheinbar Widerspruchsvolle und doch so Sinngemäße.

Das Wissen wurde urspünglich als etwas dem Leben Entgegengesetztes empfunden und dann im Leben dargestellt. Dies konnte nicht geschehen, ohne daß eben

dadurch alle nach außen gerichteten Instinkte und lebensfördernden Affekte unterbunden und solchermaßen sozusagen entwaffnet wurden. Aber eben jene im wissenschaftlichen Leben so unmittelbar erfahrene Wirksamkeit, jener dynamische Charakter des Logischen gibt nun Gelegenheit zu einer neuen, furchtbaren Irrung: „Wissen ist Wirkung, Wirkung ist Wirklichkeit, Wirklichkeit ist Sein. Die Formen des Wissens sind identisch mit denen des Seins!

Die mathematisch-logische Gesetzmäßigkeit wurde erst ethisch dargestellt und realisiert, dann metaphysisch umgedeutet und nach außen hin projiziert.

Wir erkennen nunmehr die volle, tragische Folgerichtigkeit des ganzen Prozesses. Jene seltsame widernatürliche Projektion der logischen Form nach außen ist nichts anderes als die letzte Äusserung der aus ihren natürlichen Bahnen nach innen gerichteten ethischen Potenz. Es ist jene in ihrer Art so lehrreich typische Erscheinungsform und Verzweiflungtat einer bestimmten Art des metaphysischen Denkens, für welche gleich im Beginne dieser Schrift der Name „logischer Ethizismus“ vorgeschlagen wurde.

Es ist interessant, in welcher Weise dieser ganze Prozeß bei Spinoza zum Ausdruck gelangt. Würde es sich in vorliegender Schrift darum handeln, die Philosophie Spinozas und nicht sein Philosophieren darzustellen, so wäre hier der Platz, eine Entwicklung der spinozistischen Ethik zu geben. Doch kann ich mich mit Rücksicht auf den eigentlichen Zweck dieser Schrift dieser Mühe überheben und verweise den Leser auf Kuno Fischers unübertroffene Darstellung.

In einem Punkte aber bedarf die gegebene Auffassung einer Exemplifikation, da nämlich, wo dieser ganze seltsame Prozeß von seiner innern, subjektiven Seite her sein Licht empfängt. Ich habe gesagt, daß die Entwicklung des spinozistischen Menschen ein Erlebnis voraussetzt, vermöge dessen Wissenschaftlichkeit und Denken als Widerstand und eben infolgedessen erst als Macht erkannt wurde. Gibt es nun innerhalb der spinozistischen Gedankenentwicklung eine Linie, die die Richtung dieses Prozesses deutlich weist?

Ich glaube sie in seiner Erkenntnislehre nachweisen zu können, in der Art, wie der dynamische Charakter des Seins unmittelbar auf den des Erkennens übertragen wird.

Der Ausgangspunkt der gesamten spinozistischen Philosophie ist der Begriff der Tätigkeit und des Wirkens.

Hierin offenbart sich eben das Kraftbewußtsein des „extensiven Menschen," daß er selbst da, wo er Wirken und Tat im philosophischen Leben aufzuheben sucht, dies nicht anders vermag, als daß er sie eben dem Denken gegenüber ob ihrer Schwäche verdächtigt und an Stelle der realen Wirklichkeit, die ganz Wirksamkeit ist, eine metaphysische halluziniert. So wenig er jene halluzinierte Dynamis des Gedankens leugnen will, so wenig vermag er sich der Einsicht in die reale Wirksamkeit der Dinge zu verschließen. Daher an allen Punkten seines Systems das Verhältnis beider in der Form eines Gegensatzes erscheint, der schließlich zu einem Siege des Logischen über das Tatsächliche führt.

Ich weise hier im Vorübergehen ein Mißverständnis zurück, das sich aus einer oberflächlichen Kenntnis des spinozistischen Werkes leicht ergeben mag. Man könnte einwenden, daß in der parallelistischen Lehre Spinozas, zufolge deren die Gottnatur in gleicher Weise durch das Attribut des Denkens, wie durch dasjenige der Ausdehnung ausgedrückt wird, jener Gegensatz zwischen Denken und Sein in einem anderen als dem angegebenen Sinne aufgehoben erscheint, indem nämlich beide jetzt einander gleichgesetzt werden.

Dem ist folgendes entgegenzusetzen. Erstens ist jene behauptete Gleichwertigkeit des Denkens und Seins nur eine scheinbare. Denn von den Körpern ist in der spinozistischen Auffassung ja gar nichts mehr übrig geblieben als ihre mathematische Bestimmtheit, nichts also als die Form, in der sie im Denken aufgefaßt werden. Zweitens handelt es sich uns, wie schon öfters hervorgehoben,

nicht sowohl um die Philosophie, sondern um das Philosophieren Spinozas. Gesetzt den Fall, jene Gleichsetzung zwischen Denken und Sein bestünde, so wird doch die Art ihrer Begründung ganz in dem bezeichneten Sinne gegeben. Von den Attributen heißt es nämlich ausdrücklich, daß sie nicht etwa das sind, was das Wesen der Substanz ausmacht, sondern das, „was der Verstand als ihr Wesen ausmachend erkennt." (Eth. I., 4. Definition). Und mit dieser Definition begründet er den 10. Lehrsatz im 1. Buche der Ethik, daß jedes Attribut einer Substanz aus sich begriffen werden muß.

Das, wie gesagt, nur in Parenthese. Das von mir als Fundamentalmotiv des spinozistischen Denkens behauptete instinktive Gefühl eines Gegensatzes zwischen Tatsächlichem und Logischen, zwischen Wirklichkeit und Denken, bestimmt seine Lehre an drei wesentlichen Punkten.

Erstens in ihrer staatsrechtlichen Auffassung, wo dieser Gegensatz die Form eines Antagonismus zwischen Naturrecht und Staatsrecht annimmt, zweitens in ihrem anthropologischen und erkenntnistheoretischen Teile, wo er als Widerstreit zwischen Affekt und Vernunft wiederkehrt und endlich in der Metaphysik, wo er in dem Verhältnis zwischen der Vergänglichkeit des Persönlichen und der Unvergänglichkeit des Unpersönlichen zu entdecken ist.

Bei jener staatsrechtlichen Auffassung des längeren zu verweilen, ist kein Grund vorhanden, da Spinozas Anschauungen in diesem Punkte am wenigsten originell sind und fast durchaus das Gepräge der zeitgenössischen

Lehren, namentlich derjenigen des Engländers Hobbes tragen. Aber für die Kraft und Wucht seiner Gedanken mag eine Stelle zeugen, die ich als wenig bekannt, oder doch zum mindesten wenig zitiert hierher setze. Sie findet sich im 3. § des politischen Traktates Cap. 2 und lautet: „Hieraus also, daß nämlich die Macht der Naturdinge, wodurch sie da sind und wirken, eben die Macht Gottes selbst ist, ist leicht einzusehen, was Naturrecht ist. Weil Gott nämlich ein Recht auf alles hat, und das Recht Gottes nichts anderes ist, als eben die Macht Gottes insoferne diese als schlechthin freie betrachtet wird, so folgt hieraus, daß jedes Naturding von Natur so viel Recht hat als es Macht hat, da zu sein und zu wirken, da die Macht jedes einzelnen Naturdinges, wodurch es da ist und wirkt, keine andere ist, als eben die Macht Gottes, die schlechthin frei ist“.

Der Expansion der natürlichen Macht des Einzelnen wirkt diejenige der anderen entgegen. So würde es zu einer völligen Aufreibung der Einzelwesen kommen, wenn nicht der Drang der persönlichen Selbstbehauptung durch die vernünftige Einsicht in die Notwendigkeit der Unterordnung unter gemeinsame Gesetze gehemmt und eingeschränkt würde.

Wie aber ist eine solche Einschränkung möglich? Die Beantwortung dieser Frage führt uns in die Region des spinozistischen Gedankenlebens, die ich vornhin als die wichtigste bezeichnete, in das Gebiet seiner Erkenntnistheorie.

Das Problem, das hier zu lösen ist, lautet in seiner bestimmteren Form: Wenn Gefühl und Wollen, die Spinoza

unter dem Begriff des Affektes zusammenfaßt, das Individuum zu möglichster Machtentfaltung drängen, wie vermögen dann Vernunft und Denken als Gegeninstanzen überhaupt aufzukommen?

Es ist für die Beurteilung des Spinozismus wichtig, zu erkennen, daß er den dynamischen Charakter des Affektes voll und ganz erfaßt hat. Und die ganze Richtung seiner Entwicklung charakterisiert sich nun dadurch, wie jener Dynamismus des Fühlens und Wollens in das Denken hineingetragen und projiziert wird. Was diesem ganzen Prozeß seine eigenartige Größe und Bedeutung verleiht, ist seine Beziehung zur Vergangenheit.

Die mittelalterliche Entwicklung führte, wie wir sahen vom Voluntarismus zum Intellektualismus, von einer Kultur des Affektes zu einer Kultur des Gedankens. Und dies bis zu einem Punkte, wo der Strom des geistigen Lebens völlig zu versanden drohte. Die Heimkehr zur Natur und zum Gefühle, wie sie die Renaissance und Mystik forderten, bedeutete einen jähen Abbruch der historischen Entwicklung, nicht ihre letzte Ausgestaltung und Vollendung. Wenn es der Wille zur Klarheit gewesen war, der angeblich die scholastische Begriffswelt aus dem Nebel geheimnisvollen Glaubens und Erlebens abgesondert hatte, so mochten an diesem Willen selbst verborgene Motive und Erlebnismöglichkeiten unentwickelt geblieben sein, die noch zu entdecken blieben. Spinozas Art, den Dynamismus des Gedankens gegen den des Affektes auszuspielen, bringt den lange vorbereiteten Abschluß in diesen Prozeß.

Die Art und Weise, wie Spinoza nun hierbei verfährt, ist die, daß er die Grenze zwischen Affekt und Erkenntnis einfach aufhebt und zwischen beiden keinen wesentlichen, sondern einen nur graduellen Unterschied postuliert.

Der Affekt ist ihm hiernach nichts anderes als inadäquate, verworrene, unvollkommene Erkenntnis, die Erkenntnis nichts anderes als vollkommenster und stärkster Affekt.

In der „allgemeinen Definition der Affekte" am Schlusse des dritten Teiles der Ethik heißt es ausdrücklich: „Ein Affekt, auch Leidenschaft genannt, ist eine verworrene Idee" u. s. w. und von der „wahren Erkenntnis des Guten und Schlechten" sagt er im 14. Lehrsatz des vierten Teiles, sie könne, soferne sie wahr sei, keinen Affekt einschränken, sondern nur insoferne sie selbst als Affekt betrachtet werde. Dies aber ist nur die natürliche Konsequenz des 7. Lehrsatzes in demselben Teile, in welchem ausdrücklich bemerkt wird, daß ein Affekt nicht anders aufgehoben oder gehemmt werden könne, als durch einen anderen Affekt.

Nur so ist es möglich, daß im Widerstreite der beiden Strömungen des bewußten Lebens die eine der anderen unterliegt und umgekehrt.*)

---

*) Daß hierbei tatsächlich an einen Ausgleichsprozeß gedacht wird, lehrt das 1. Axiom des 5. Teiles: „Wenn in demselben Subjekt zwei entgegengesetzte Tätigkeiten angeregt werden, so wird notwendig entweder in beiden, oder in einer allein, eine Veränderung geschehen, bis sie aufhören, einander entgegengesetzt zu sein."



Ich kann an dieser Stelle nicht vorbeigehen, ohne wiederum einen Streifblick auf die wesensverwandte Art des Platonismus zu werfen, um auch hier wieder meine Anschauung von der Beziehung beider zu illustrieren. Es findet sich nämlich im platonischen Philebus eine Stelle, die in dem schon erwähnten Sinne ein überraschendes Licht auf den ganzen Sachverhalt zu werfen imstande ist.

Sowie jene Auffassung des Affektes als niederster Form der Erkenntnis und umgekehrt des Denkens als höchster Stufe des Affektes die Art der spinozistischen Welterfasssung deutlich hervortreten läßt, vermöge deren alle Impressionen und auch die der Wissenschaft, ja diese zumeist, unter dem Einfluße einer genialen Monomanie sofort die Form eines ethischen Erlebnisses annehmen, so läßt sich bei Plato ein ähnlicher Prozess der monomanisch artitischen Auslegung und Umformung seiner Eindrücke da nachweisen, wo er in ganz bewußter Weise die Formen des künstlerischen Schaffens unter den Begriff der Wissenschaft subsumiert. Das aber findet im Philebus (55 C. ff) statt.

Es handelt sich daselbst um eine Einteilung der Wissenschaften und Künste, die im Sinne der platonischen Auffassung ganz ebenso eine kontinuierliche, ineinandergehende Reihe bilden, wie Affekte und Denken bei Spinoza.

Als unterste aller Wissenschaften rangiert charakteristischer Weise die Musik, als oberste der Künste dagegen die Mathematik. Es liegt ein großes Stück Tragödie in dieser Art zu denken. Man höre nur die Argumente, durch welche in wahrhaft herostratischer Weise die Unmittelbarkeit des künstlerischen Empfindens verdächtigt wird.

In der Musik, das ungefähr ist der Inhalt jener Stelle, kämen die harmonischen Verhältnisse nur unklar und verworren zum Ausdrucke, die durch mathematische Berechnung in unzweideutiger Klarheit dargestellt werden könnten. „Ist nun nicht davon erst die Musik voll“, heißt es an der betreffenden Stelle, „welche das Zusammenstimmende vereinigt, nicht durch Maß,*) sondern durch das übungsweise erlangte glückliche Treffen? Und alle ihre Flötenkünste, suchen sie nicht das Maß der in Schwingung befindlichen Saite durch ein bloßes Zielen zu erhaschen, sodaß sie gar vieles Undeutliches beigemischt erhalten und nur wenig Sicheres?“

Und gleich darauf von der Baukunst: „Was aber die Baukunst anbelangt, so wisse, daß dasjenige, was ihr die größere Genauigkeit gewährt, sie auch zu der am meisten künstlerischen aller Wissenschaften macht.“ „Inwiefern denn?“ fragt Protagoras, der Partner des Sokrates. Und dieser: „In Bezug auf......Werke aller Art. Bedient sie sich doch, wie ich glaube, des Richtscheites und des

---

*) Hier ist nicht etwa an mathematische Berechnung zu denken. Diese ist erst Sache der „höheren Musik“, der Philosophie. Sondern eben die Unmittelbarkeit der sinnlichen Darstellung mathematischer Verhältnisse in Rhythmus und Ton ist Gegenstand dieser Auseinandersetzung. Beiläufig bemerkt, taucht diese Ansicht in der neueren Philosophie in frappierender Weise bei Leibnitz wieder auf, dessen metaphysische Lehren bekanntlich durch mathematische Studien stark beeinflußt wurden. So bezeichnet er in einem seiner Briefe die Musik als exercitium arithmeticae occultum nescientis se numerare animi.

Zirkels und des Senkbleis und der Wage u. s. w. (Philebus 56D—63D). Es werden dann genauere und ungenauere Künste unterschieden; unter den ersteren sind die Arithmetik, die Meß- und Wägekunst die hervorragendsten.

Was also die Kunst mit unter den Begriff der Wissenschaften bringt, ist dies, daß ihr Ausdrucksmittel in Harmonie und Rhythmus zahlenmäßige Verhältnisse, wenn auch verworren, zur Darstellung bringen. Und andererseits erhebt sich die Wissenschaft, vor allem die Mathematik, deshalb über die Kunst, weil sie zu klarer Geltung bringt, was dort nur verworren zur Erscheinung kommt. Man muß ein Auge und ein Ohr für das haben, was zwischen den Zeilen steht, für die Art, mit welcher sich in dieser Auffassung der ganze Entwicklungsprozeß Platos kundgibt, um die Tragödie zu ahnen, die hierin beschlossen liegt.

Geradeso wie jener logische Urgrund Spinozas nichts anderes war als die Form, in welcher sich die durch das wissenschaftliche Leben lahmgelegten und vergewaltigten Kräfte des Lebens sozusagen nach außen hin projizierten und durch die metaphysische Lüge sich zu beschwichtigen suchten, daß in dem Siege des Logischen das Tatsächliche triumphiere, daß das wahre Sein eben identisch sei mit dem Logischen selbst, so sucht eben auch das im wissenschaftlichen Leben zu kurz gekommene und betrogene artistische Empfinden Platos durch eine große Lüge gegen die Gewissensbisse aufzukommen, die ein verfehltes Streben mit sich führt. Es mag ein Unheil gewesen sein, welches Plato dem Sokrates, also der Wissenschaftlichkeit zugeführt hat. Das eigentliche Ver-

hängnis ist begründet in der Zähigkeit, mit welcher die angestammte Art zu erleben, zu empfinden, auch in der neuen Atmosphäre sich zu behaupten sucht. Ein Beispiel für jene verzweifelte Illusion, die nunmehr unter dem fortwirkenden Einflusse der angestammten Bedürfnisse die Welt der Erscheinungen und alle Erlebnisse nach jenen Bedürfnissen einzuformen sucht, ist die Lehre vom Eros, wie sie namentlich im Symposion verkündet wird. Ja man kann sagen, daß die Art und Weise, wie hier die Zustände der Erkenntnis aus den Zuständen dergeschlechtlichen und homosexuellen Liebe abgeleitet, mit ihnen in einen kontinuierlichen Zusammenhang der Entwicklung gesetzt werden, das Verfänglichste ist, was Methaphysikerwahn jemals ersonnen.

Seinen poetischesten Ausdruck findet jenes Grundmotiv des Platonismus, jener echt platonische Enthusiasmus für und jene Verzückung durch die als solche erkannte Wahrheit, die überall bei ihm die Grenzen zwischen Wahrheit und Schönheit zu verwirren streben, im Phaidros. Es wird da erzählt, wie zur Zeit als die Musen entstanden und ihren Gesang zum ersten Male vernehmen ließen, einige der damaligen Menschen in ein derartiges Entzücken verfallen seien, daß sie in der Nachahmung der Göttinnen der Speise und des Trankes vergaßen und darob, ohne daß sie es bemerkten, starben. Aus ihnen entsproß das Geschlecht der Cikaden, denen die Gabe des Gesanges und das Göttergeschenk gänzlicher Bedürfnislosigkeit zuteil wurde. Diese Cikaden nun sind die Vermittler zwischen den Göttinnen und den Menschen und pflegen den einzelnen Musen zu berichten, wer von

den Irdischen jeder von ihnen am meisten zugetan sei. „Den beiden Erhabensten, der Kalliope und der Urania, vermelden sie, daß die der Philosophie Ergebenen die schöne Musik der beiden verehren, der Göttinnen, welche vereint zu allermeist unter den Musen, die eine himmlischen Dingen“ — (die Astronomie wird hier bezeichnenderweise mit der Musik in Verbindung gebracht) — „die andere schönen Reden zugetan, ihre wunderherrlichen Stimmen ertönen lassen.“

Ich hoffe, daß durch diesen Exkurs die Art Platos, das Denken als Kunstform zu erleben, auch von der subjektiven Seite klar geworden ist. Doch kehren wir zu Spinoza zurück.

Es ist hier nicht der Ort, seine Auffassung zu kritisieren, deren Wahrheit oder Falschheit vom Standpunkte dieser Schrift aus völlig gleichgiltig ist. Doch will ich es nicht unterlassen, den Leser noch einen Schritt weiter zu führen, um nicht sowohl das Für und Wider der Lehre selbst als ihre letzten Gründe und Antriebe darzulegen.

Noch nämlich ist die Frage zu entscheiden, warum, selbst unter den erwähnten Voraussetzungen die Vernunft als stärkster Affekt obsiegen muß. Es gibt eine direkte Entscheidung dieser Frage durch den Hinweis auf die Tatsache und die Erscheinungsformen des philosophischen Lebens selbst. Wenn das Ziel unseres Lebens in der Erreichung größtmöglichster Glückseligkeit gelegen ist, so wird die Gewohnheit der philosophischen Lebensführung mit dem höchsten Grade des irdischen Glückes auch den sichersten Schutz gegen den Ansturm der untergeordneten Instinkte mit sich führen.

Es gibt aber aus dem Gesichtspunkte des spinozistischen Erlebens noch eine andere Art, diese Frage zu entscheiden, indem man sie nämlich auf das Problem auslaufen läßt: Wie muß der Denkprozeß selbst, an und für sich, ohne Rücksicht auf das praktische Leben beschaffen sein, um die ihm zugemaßte Stellung und Bedeutung auch wirklich zu rechtfertigen?

Wir sind hier an dem interessantesten Punkt des Spinozismus angelangt.

Denken ist Macht. Macht ist Tätigkeit, Wirksamkeit. Es gibt keinen anderen Maßstab, den Wert, das ist die Macht eines Dinges zu bestimmen als den Grad seiner Selbsttätigkeit.*)

---

*) Ich setze, um dem Leser einen Begriff von der Energie des spinozistischen Denkens zu geben, die diesbezüglichen Ausführungen Spinozas wörtlich hierher. Sie finden sich im Vorworte zum 4. Teile der Ethik. „— — — — Obgleich sich nun die Sache so verhält," (daß Gut und Schlecht relative Werte sind), „müssen wir doch diese Wörter beibehalten. Denn weil ich eine Idee des Menschen bilden will, die wir als Muster der menschlichen Natur vor Augen haben, wird es uns von Nutzen sein, diese Wörter im erwähnten Sinne beizubehalten. Unter gut werde ich daher im folgenden das verstehen, wovon wir gewiß wissen, daß es ein Mittel ist, uns dem Muster der menschlichen Natur, das wir uns aufstellen, mehr und mehr zu nähern. Unter schlecht dagegen das, wovon wir wissen, daß es uns hindert, diesem Muster ähnlich zu sein. Ferner werde ich die Menschen vollkommener oder unvollkommener nennen, je nachdem sie sich diesem Exemplar mehr oder weniger nähern. Denn es muß besonders darauf aufmerksam gemacht werden, daß, wenn ich sage, jemand geht von geringerer zu größerer Vollkommenheit über, und umgekehrt, ich nicht meine, daß er in ein anderes Wesen, oder in eine andere Form verwandelt wird, — denn ein Pferd z. B. hört auf ein Pferd zu sein, ob es

Soll also das Verhältnis zwischen Affekt und Denken in diesem letzten, bedeutsamen Sinne entschieden werden, dann ist darzutun, daß innerhalb der kontinuierlichen Reihe, welche von der verworrenen, affektvollen Auffassung der Welt zur reinen Darstellung derselben im Denken führt, ein Fortschritt zu immer stärkeren und vollkommeneren Graden der Selbsttätigkeit stattfindet.

Ein sonderbares, abenteuerliches Motiv! Der höchste Grad des Denkens, die affektlose, reine Darstellung der Außenwelt, ist höchster Grad des Wirkens, also des Seins. Der tiefste Grad der Wirksamkeit, die Auslieferung des Ich an den Ansturm der äußeren Dinge im Affekte, ist zugleich tiefste, verworrenste Stufe der Erkenntnis.

Der Affekt ist zum größten Teile ein Leiden. Ich lasse mich von einer Stimmung ergreifen und setze somit meine Selbsttätigkeit herab.

Soweit der Affekt durch eine äußere Wirkung erregt wird, birgt er in sich zugleich ein Moment, wenn auch ein unbedeutsames und untergeordnetes Moment der Erkenntnis. Die Art, wie ich von etwas affiziert und ergriffen werde, hängt nicht nur von mir sondern eben auch vom Außendinge ab, dessen Natur, entstellt

---

nun in einen Menschen oder in ein Insekt verwandelt würde, — sondern daß wir sein Tätigkeitsvermögen, sofern es aus seiner eigenen Natur erkannt wird, als vermehrt oder vermindert begreifen.

Endlich werde ich unter Vollkommenheit, im allgemeinen, wie schon gesagt, die Realität begreifen, d. h. das Wesen eines Dinges, sofern es auf eine gewisse Weise existiert und wirkt, ohne dabei auf seine Dauer Rücksicht zu nehmen."



und verdunkelt durch den Anteil meines Ich an dem ganzen Prozeß in verworrener Weise mit zur Erscheinung kommt.

Wir sind also leidend, wenn Veränderungen stattfinden, für die wir nicht die einzige, oder um mit Spinoza zu reden, die „adäquate" Ursache sind. Es muß solche Veränderungen geben. Und daß das Leiden, das Erleiden, die Signatur des affektvollen, also unphilosophischen Daseins bildet, entscheidet die niedrige Stufe, den geringen Wert des unphilosophischen Menschen gegenüber der überlegenen Größe des Philosophen.

Wie verhält sich nun der philosophische Mensch zum Leben?

Wenn die Signatur des philosophischen Seins gegeben ist mit der höheren Macht, mit der zur absoluten Selbsttätigkeit gesteigerten Intensität des Wirkens, kann dann das Denken gedacht werden als eine bloße Spiegelung des Seins?

Selbsttätigkeit ist Unabhängigkeit. Das Denken als ein bloßes Abbilden des Seins, als ein Vor-stellen dessen, was ist, wäre unfrei ganz im Sinne jener Sklaverei der Affekte, die im philosophischen Leben als überwunden gilt.

Soll der Prozeß des Denkens frei sein von jener Abhängigkeit vom Sein, dann darf die Welt, das Sein, im Gedanken sich nicht abbilden, nicht sich ihm vorstellen; den jede Vor-stellung, jedes Ab-bild ist zum Teil bedingt durch das, was vorgestellt und abgebildet wird: Der Gedanke auf seiner höchsten Stufe bildet das Sein nicht ab, stellt es nicht vor, er stellt es dar.

Die metaphysische Lehre, in welcher dieser Gedanke zum Ausdruck gebracht wird, kann ich bei vielen meiner

Leser vielleicht als bekannt voraussetzen. Es genügt, in diesem Zusammenhange darauf hinzuweisen, daß sie in dem Satze enthalten ist, die Gottnatur sei durch die beiden Attribute des Denkens und der Ausdehnung in gleicher Weise bestimmt. So wie die Reihe der körperlichen Erscheinungen, so bringe das Denken in seinen einzelnen Akten, d. h. Erscheinungsformen das Wesen des Urgrundes aller Dinge zum Ausdruck, zur Darstellung. Zwischen beiden Reihen von Erscheinungen gibt es keinen wie immer gearteten Zusammenhang. Sie entsprechen einander, aber nicht etwa auf Grund eines kausalen Zusammenhanges, der bei der völligen Heterogenität der beiden Erscheinungsgebiete völlig ausgeschlossen erscheint. Was dem Wesen nach verschieden ist, kann nicht aufeinander wirken: Wenn Denken und Ausdehnung, Objekt und Vorstellung dennoch einander entsprechen, so liegt dies daran, daß in jedem von beiden dieselbe Urkraft, dasselbe Wesen in seiner Weise zur Erscheinung gelangt.

Diese unter dem Namen des psychophysischen Parallelismus bekannte Lehre gilt, wie die meisten Leser wissen dürften, den hervorragendsten Psychologen auch heute noch als grundlegend für die Bestimmung der Beziehungen zwischen physischem und psychischem Geschehen.

Interessant aber und weniger bekannt, ja von vielen Darstellern der spinozistischen Philosophie nicht genügend berücksichtigt ist die Rolle und Bedeutung, welche diese zunächst nur metaphysisch aufgefaßte Relation in der Erkenntnislehre Spinozas spielt. Diese Erkenntnislehre setzt in gerader und kontinuierlicher Richtung fort,

was die Affektenlehre begonnen hatte. War. dorten der mindere Grad von Selbsttätigkeit als die charakteristische Eigenart bezeichnet worden, durch welche der Affekt vom Denken sich unterscheidet, so werden jetzt, wo es sich um die Entwicklung des Denkens selbst handelt, durch eben dasselbe Moment graduell unterschiedener Aktivität die verschiedenen Entwicklungsstufen und Formen der Erkenntnis unterschieden.

Auch hier muß wieder auf den interessanten Unterschied zwischen „Vorstellung" und „Darstellung" zurückgegriffen werden, dessen metaphysische Bedeutung oben auseinander gesetzt wurde. Es ist sonderbar, daß in keiner der mir bekannten Darstellungen des spinozistischen Systems die eigenartigen Konsequenzen aufgewiesen werden, die sich aus den besprochenen Vorausetzungen ergeben, so klar und einleuchtend sie sich auch daraus entwickeln lassen.

Die verschiedenen Abstufungsgrade der Selbsttätigkeit im Denken bewegen sich zwischen den beiden Extremen der sinnlichen Vorstellung und der adäquaten Idee.

Versuchen wir uns den Unterschied beider klar zu machen! Dies ist nicht so leicht, als es den Anschein haben mag, da ja vom Standpunkte des spinozistischen Parallelismus, welcher einen kausalen Zusammenhang zwischen Körperlichem und Geistigen ausschließt, die Empfindung nicht etwa beschrieben werden kann als die durch sinnliche Reize unmittelbar erregte Vorstellung im Gegensatze zu dem Begriffe, der dann als solcher durch die Mittelbarkeit seiner Beziehung zur physiologischen Ursache gekennzeichnet wäre.

Auch die in der neueren parallelistischen Psychologie gegebene Einleitung der Bewußtseinsphänome in solche primärer, sekundärer und tertiärer Natur und die darin enthaltene Behauptung, daß die letzteren (nämlich Begriff, Urteil und Schluß), aus den ersteren durch Vergleichung, Zusammenfassung und Sonderung entstehen, trifft den Kern der spinozistischen Lehre nicht. Denn außer der idea ideae, d. i. eben der aus der Reflexion auf Innenzustände hervorgegangenen Idee kann es, wie wir sogleich sehen werden, adäquate Ideen geben, deren Beziehung zur äußeren Wirklichkeit eine — natürlich im parallelistischen Sinne — völlig unmittelbare ist.

Worin liegt also die gesteigerte Aktivität der höheren Vorstellung gegenüber der niederen? Wenn alles psychische Sein Darstellung des entsprechenden physischen Geschehens ist, — und dies besagt ja die parallelistische Theorie, — in welchem Sinne ist dann Passivität auf Seite der Vorstellung sowohl, wie auf Seite des Körpergeschehens überhaupt möglich? Muß man dann nicht sagen, daß die Empfindung oder die sinnliche Vorstellung zwar andere physische Vorgänge darstellt, d. i. von der inneren Seite her repräsentiert als der Begriff und die adäquate Idee, aber in durchaus gleicher Weise, nämlich als reine Aktion, reine Tätigkeit?

Wir wollen die Antwort darauf geben, indem wir uns das Wesen der sinnlichen Vorstellung zunächst an der Beschaffenheit der ihr korrespondierenden physischen Parallelerscheinungen klar zu machen suchen; denn wenn sie durch die letzteren auch nicht hervorgerufen wird, so entspricht sie ihnen doch als korrelatives Geschehen, und

was auf der einen Seite gilt, das muß mutatis mutandis auch auf der anderen gelten.

Einer sinnlichen Empfindung also entspricht physiologisch das Aufeinanderwirken von mindestens zwei Einzelvorgängen, dem objektiven physischen und dem subjektiven, physiologischen. Die primitivste physiologische Veränderung ist eine Resultante aus zum mindesten zwei Komponenten und schließt daher zwei Merkmale ein: Erstens Komplexität und zweitens Heterogenität. Unter dem letzteren verstehen wir die Tatsache, daß die physische Wirkung von außen kommt und als solche in einem gewissen Sinne dem Individuum als geschlossenem Ganzen entgegengesetzt ist.

Auf Seite der bewußten Erscheinungen haben wir uns den Sachverhalt völlig identisch vorzustellen, nur daß eben an Stelle der physischen psychische Komponenten zu subsummieren sind.

Und nun wird aus dem Gesichtspunkte der spinozistischen Lehre klar, warum die also beschaffene Vorstellung durch den relativ geringsten Grad von Selbsttätigkeit charakterisiert erscheint. Insoferne nämlich als diese beiden Momente die Herabminderung von spontaner Aktivität unmittelbar im Gefolge haben.

Was zunächst das erste Moment, das der Komplexität anlangt, so schließt der Begriff des Gesamtvorganges, des Resultierens aus Einzeltatsachen den der Wechselwirkung und folglich auch den des wechselseitigen Erleidens unmittelbar ein; denn jede Wirkung bebedeutet von der Seite dessen gesehen, auf den sie ausgeübt wird, ein Leiden.

Findet nun jene Wechselwirkung zwischen den Teilen ein und desselben Organismus statt, so wird zwar der höchste Grad der Selbsttätigkeit, dessen jeder einzelne Teil fähig ist, herabgesetzt, aber die Summe der Aktivität, die aus dem Zusammenströmen aller Kräfte resultiert, kann doch als Spontanäität bezeichnet werden, weil sie dem Vorrate an eigener Energie entstammt.

Der Organismus, — ich rede hier natürlich sowohl von der physischen, als von der hauptsächlich für uns in Betracht kommenden psychischen Gesamtorganisation — leidet und ist tätig; und zwar leidet er an sich selbst und ist tätig durch sich selbst.

Anders, wenn jene Gesamtwirkung als Resultante von Komponenten sich ergibt, deren eine oder mehrere heterogener Natur sind, das heißt, nicht dem Ganzen der eigenen Organisation entstammen. Hier findet nicht nur statt, was in Bezug auf die Herabsetzung der Aktivität der Einzelteile auch im ersten Falle galt, sondern die Summe an Tätigkeit, welche durch das Zusammenwirken der Einzelkräfte entsteht, ist nun nicht mehr in ihrer Totalität auf Rechnung der eigenen Gesamtorganisation zu setzen, sondern geht auf Energien zurück, die dieser Gesamtorganisation von außen zuströmen.

Der Organismus leidet zwar nur zum Teile an fremder Energie, aber er ist auch nicht durch sich selbst allein tätig.

Das Maß von Selbsttätigkeit also wird in umgekehrter Proportionalität zu dem Grade der Komplexität und der Heterogenität eines Vorganges zunehmen.

Auf dieser untersten Stufe der Aktivität aber stehen innerhalb der Denkerscheinungen die Vorstellungen, welche von Spinoza perceptiones genannt werden. Ausdrücklich wird die perceptio vom conceptus, dem Begriffe, durch die Bemerkung unterschieden, daß sie den Geist als von etwas Äußerem leidend erweist, während der Begriff reine Tätigkeit ausdrückt. **(Perceptio indicat mentem ab obiecto pati, conceptus actionem exprimere videtur.)** Natürlich ist bei dem Worte **obiectum** nicht an einen köperlichen Gegenstand zu denken, was ja nach der parallelistischen Theorie unmöglich ist, sondern, wie schon erwähnt, bezeichnet das Wort nichts anderes als Heterogenität in dem angegebenen Sinne.

Wir können also jetzt schon auf Grund der angeführten Tatsachen den Unterschied zwischen „vorstellenden“ und „darstellenden“ *) Bewußtseinsphänomenen näher so angeben, daß wir sagen, die ersteren stellen nicht sich selbst, sondern auch heterogene Elemente dar, die letzteren nur sich selbst. Aber eben die Darstellung des fremden, des von außen kommenden ist ja auch das, was wir selbst als „Vorstellung“ im eigentlichen Sinne bezeichnen.

Und wenn Leibnitz eben auf Grund dieser Zweiseitigkeit jeder Vorstellung, vermöge deren sie als leidend auf ein Objekt und als tätig auf ein Subjekt hinweist,

---

*) Ich bemerke, daß diese beiden Ausdrücke sich in dieser antithetischen Form weder bei Spinoza, noch bei einem Darsteller seiner Philosophie sich vorfinden, sondern meiner Interpretation angehören. Ich glaube dadurch zum Verständnis dieses schwierigsten Teiles seines Werkes beigetragen zu haben.



das Wort représentation eben auch in diesem doppelten Sinne gebraucht und den diesem Worte zugrunde liegenden Doppelbegriff ebenso auf seine Monade anwendet, so ist nur zu verwundern, daß diese offenbare historische Beziehung zu Spinoza nicht schon bemerkt worden ist.

Wie unzweifelhaft klar aber Spinoza selbst diesen Sachverhalt ausgedrückt hat, soll aus einer Stelle der Ethik hervorgehen, die ich zur Erläuterung des Gesagten hier wörtlich anführe.

Sie findet sich im Scholion zum 17. Lehrsatz des 2. Teiles uud lautet: „Außerdem verstehen wir jetzt vollkommen aus dem vorigen Zusatz und dem Zusatze 2 zu Lehrsatz 16 dieses Teiles“, (in welchem eben auf die Heterogenität der Tätigkeit im Vorstellen gewiesen wird), „welcher Unterschied besteht zwischen der Idee z. B. des Peter, welche soviel ist als das geistige Wesen Peters selbst und zwischen der Idee eben desselben Peter, welche als Vorstellung in einem anderen Menschen, sagen wir in Paulus existiert. Jene stellt nämlich unmittelbar das Wesen des Körpers Petri selbst dar (**essentiam corporis Petri directe explicat**), und man kann von ihrer Existenz nur insolange reden, als der Körper Petri existiert. Diese dagegen stellt mehr die körperliche Beschaffenheit Pauli als Petri vor“ (ich übersetze hier etwas frei den lateinischen Ausdruck **indicat**, [zeigt an], mit Vorstellen und glaube damit den eigentlichen Sinn der Stelle nachdrücklichst hervorgehoben zu haben), „und infolgedessen wird, solange des Paulus körperliche Organisation besteht, auch sein Geist,

selbst wenn Petrus gar nicht mehr existiert, diesen selbst sich als gegenwärtig vorstellen können."

Daraus ist nun, wie ich glaube, das Gesagte verständlich. Die Idee Peters als subjektive Parallelerscheinung der körperlichen Beschaffenheit Peters stellt diese Beschaffenheit dar, dieselbe Idee im Kopfe Pauls stellt Peters Physis nicht mehr dar, weil sie ja gar nicht als Parallelerscheinung der physischen Natur Peters, sondern Begleitphänomen der in einer bestimmten Weise affizierten Physis Pauls ist; vielmehr stellt sie Peter vor; denn in der Art und Weise der körperlichen Affektion Pauls ist auch schon die Art und Weise der Wirksamkeit Peters auf Paul mitenthalten.*)

Was also die Darstellung von der Vorstellung unterscheidet, ist der Grad jener erhöhten Selbsttätigkeit, die durch heterogene, d. h. außerhalb seiner wirkende Einflüsse in keiner Weise verändert wird.

Nun aber sahen wir schon früher, daß auch innerhalb dieser darstellenden Ideen noch ein Rangunterschied nach verschiedenen Graden der Selbsttätigkeit stattfindet.

---

*) Jetzt wird auch der von Spinoza so häufig angewendete Ausdruck esse formale für Begriff, (conceptus) verständlich. Formale bedeutet eben hier soviel wie „formend", d. h. tätig. Diesen Begriff hat übrigens Spinoza von der Scholastik und diese wiederum von Aristoteles. Tatsächlich berührt sich das εἶδος des Aristoteles und in gewissem Sinne selbst die platonische Idee sehr nahe mit der spinozistischen Idee. Auf so verschiedenen Wegen werden oft die gleichen Resultate erzielt. Um diese Reihe sonderbarer Antipoden, die sich an irgend einem Punkte aus den verschiedensten Gegenden kommend treffen, zu vervollständigen, erwähne ich noch Kant, dessen Kategorien als reine Tätigkeiten des Verstandes in einem gewissen Sinne auch hierher gehören.

Zunächst ist es die Komplexität der zusammengesetzten Vorstellungen, die mit der Notwendigkeit einer Wechselwirkung auch die eines Wechselleidens, **(sit venia verbo)**, unter den einzelnen Elementen voraussetzt, woraus, wie schon erwähnt, eine Herabsetzung der Gesamtenergie erfolgt, insoferne diese der Summe aller Einzelenergien durchaus nicht gleichkommt.

Es wird also eine Steigerung der spontanen Aktivität und damit im Sinne Spinozas eine Steigerung des Erkenntniswertes auch nach dem abnehmenden Maße der Komplexität der einzelnen Vorstellungen stattfinden. Und tatsächlich charakterisiert sich die Erkenntnis auf ihrer höchsten Stufe durch das Merkmal der Einfachheit. Die einfachen darstellenden Ideen sind die höchsten, sie sind adäquat.

In dieser Auffassung liegt die subjektive Begründung des bekannten Ausspruches Spinozas, alle Determination sei Negation, den wir am Schlusse noch von seiner metaphysischen Seite her kennen lernen werden, wenn es sich darum handeln wird, die Bedeutung des Unpersönlichen im spinozistischen System darzutun.

Im Grunde genommen ergibt sich die neue Bestimmung als notwendige Folgeerscheinung der früher entwickelten Gedanken. Denn nur die einfache Vorstellung ist frei von jeglicher Art von Heterogenität.

Das läßt sich leicht dartun. Die Einzeldinge setzen sich aus einer bestimmten Anzahl von Elementen zusammen. Die Verschiedenheit der Kombination dieser Elemente ist es, welche die Mannigfaltigkeit der komplexen Individualität begründet. Greifen wir nun, um uns die

Abhängigkeit der Erkenntnisstufe, d. h. der Erkenntnistätigkeit von dem höheren oder geringeren Grade der Komplexität zu versinnbildlichen, zwei individuelle Erscheinungen A und B zum Vergleiche heraus. Adäquat im Sinne Spinozas wird eine Idee nur dann sein, wenn die Vorstellung mit der Darstellung vollkommen identisch ist, restlos in ihr aufgeht; dennnur dann ist ja jeder Rest von Passivität von ihr ausgeschieden, nur dann ist sie reine Aktivität.

Es läßt sich nun leicht zeigen, daß A weder von B noch von sich selbst als Gesamterscheinung eine adäquate Idee haben kann, daß aber sehr wohl diejenigen Einzelelemente von B, welche den Einzelelementen A und diejenigen Elemente in A selbst, welche zugleich als solche auch dem Gesamtkomplex zukommen (Ausdehnung und Schwere z. B. auf der körperlichen, Denken, Zeit auf der psychischen Seite), adäquat vorgestellt werden können.

Daß B als Gesamtkomplex von A nicht adäquat erkannt werden kann, ist vorhin an dem Beispiele Peters und Pauls ersichtlich geworden. Daß er aber diejenigen Elemente, die er mit ihm gemeinsam hat, adäquat vorstellt, ergibt sich unmittelbar; denn er stellt sie zugleich auch dar. Dies ist die eigentliche Erklärung des 38. Lehrsatzes II. Teil, welcher lautet: „Das was allen Dingen gemeinsam ist, und was gleicherweise im Teile wie im Ganzen ist, kann nicht anders begriffen werden, als adäquat.“

Aus dem gleichen Gesichtspunkte ergibt sich zunächst die Unmöglichkeit, eine adäquate Idee des eigenen Körpers

zu haben. Abgesehen nämlich davon, daß diese Wahrnehmung zum großen Teile auch auf Grund äußerer Erregungen stattfindet,*) also nie frei von Heterogenität ist, so kommt eine Gesamtanschauung meines Körpers immer nur durch das Bewußtsein der Beziehung, in welcher seine einzelnen Teile zueinander stehen, zustande.

Ebenso wenn ich mir einen Teil der Gesamterscheinung vorstelle, der nicht zugleich auch seinem Wesen nach in dem Komplexe selbst enthalten ist. Stelle ich mir zum Beispiel die rote Farbe meines Fingernagels vor, so entspricht diesem psychischen Vorgang physisch die optische Wirkung dieses Nagels auf meine Netzhaut. Diese ist dabei der leidende Teil. Die Vorstellung dieses Vorganges fällt zwar also mit der Darstellung desselben insofern zusammen, als jetzt das eigentliche heterogene Element, das „Außen" fehlt, aber die Darstellung selbst als reine Aktion ist beeinträchtigt durch jenes Moment des Leidens, das nirgends auszuschalten ist, wo komplexe Vorgänge in Betracht kommen. Man höre nur Spinoza selbst. Nachdem er im 24. Lehrsatze des 2. Teiles festgestellt hat, daß der menschliche Geist keine adäquate Erkenntnis

*) Man gestatte mir der Kürze und Verständlichkeit halber eine Ausdrucksweise, welche vom Standpunkte des Parallelismus nicht korrekt ist. In ähnlichem Sinne sprechen wir ja alle von einem Aufgang der Sonne, trozdem wir wissen, daß nicht die Sonne aufgeht. Ausdrücke, wie „zugrunde liegen, erregen" u. s. w. sind daher immer, im parallelischen Sinne zu nehmen. Spinoza selbst ist freilich in diesem Punkte sehr genau. Daher auch die umständliche und schwer verständliche Form seiner Darstellung, die durch Ausdrücke wie „quatenus pertinet" u. a. dem Sachverhalt immer gerecht zu werden versucht.



der Teile in sich schließe, welche den menschlichen Körper bilden, fährt er in dem Beweise dieses Satzes folgendermaßen fort: „Die Teile, welche den menschlichen Körper bilden, gehören zum Wesen des Körpers selbst nur, sofern sie ihre Bewegungen in irgend einem bestimmten Verhältnis einander mitteilen, nicht aber sofern sie als Individuen, ohne Beziehung zum menschlichen Körper betrachtet werden können. Denn die Teile des menschlichen Körpers, sind sehr zusammengesetzte Individuen, deren Teile vom menschlichen Körper, ohne daß seine Natur und Form eine Änderung erlitten, getrennt werden können und die ihre Bewegungen anderen Körpern in einer anderen Weise mitteilen können.

Es wird daher die Idee oder die Erkenntnis jedes Teiles in Gott sein, und zwar, sofern er betrachtet wird als erregt von einer andern Idee eines Einzeldinges, welches Einzelding der Ordnung der Natur gemäß früher ist als der Teil selbst. Dasselbe gilt außerdem auch von jedem Teil des Individuums selbst, das den menschlichen Körper bildet. Daher ist die Erkenntnis eines jeden Teiles, der den menschlichen Körper bildet, in Gott, sofern er von vielen Ideen der Dinge erregt ist, und nicht, sofern er nur die Idee des menschlichen Körpers hat, d. h. die Idee, welche die Natur des menschlichen Körpers ausmacht. Also u. s. w.“ (Eth. II. 24. dem. Übersetzung v. Stern).

Allerdings wird in diese Ausführungen immer und immer wieder auf das Moment der Heterogenität Be-

ziehung genommen, das eben von dem der Komplexität nicht zu trennen ist.

Ganz deutlich aber wird der Sachverhalt, wenn wir ihn nun von seiner Kehrseite betrachten und diejenigen Elemente der Selbstwahrnehmung ins Auge fassen, die Objekt der adäquaten Erkenntnis sein können. Es sind dies diejenigen, die in allen Teilen des Organismus und in ihm als Gesamterscheinung enthalten sind (39. Lehrs.).

So z. B. kommt Ausdehnung und Schwere jedem körperlichen, Denken jedem seelischen Elemente zu, desgleichen beiden zeitliche Dauer u. s. w. Es ist nun möglich, jede dieser Tatsachen vorzustellen, ohne dabei auf irgend eine andere Tatsache Bezug zu nehmen. Die Röte meines Fingernagels kann ebensowenig als seine singuläre runde Form psychisch rein dargestellt werden; denn, — physiologisch gesprochen — ist Röte eine Resultante aus zwei Komponenten, der Einwirkung auf die Netzhaut und der Rückwirkung derselben, die zum Teile ein Leiden ist. Hier ist also die Vorstellung nicht mehr reine Darstellung, reine Aktion. Versuche ich dagegen den Begriff der Ausdehnung vorzustellen, so ist jene Bezugnahme auf eine andere Vorstellung nicht mehr nötig (nach Spinozas Anschauung natürlich, nicht nach der unsrigen); denn, da Ausdehnung jedem Teile meines Körpers, ja dem Körper als Gesamterscheinung selbst charakteristisch ist, so wird sie, psychisch gesprochen, in jedem Element unseres Denkens, ohne Beziehung auf die anderen rein dargestellt. Darstellung und Vorstellung fallen unmittelbar zusammen, die Ideen dieser Art sind adäquat, weil sie uneingeschränkt aktiv sind.

Ich hoffe, daß meine Leser die für das Verständnis der letzten schwierigen Darlegungen aufgewandte Mühe durch die Einsicht in den seltsamen Entwicklungsprozeß, als welchen sich das spinozistische Denken darstellt, belohnt werden.

Wir überblicken die Untersuchung, um das zuletzt Gesagte im Zusammenhange unserer Gesamtauffassung zu verstehen.

Das Ziel unserer Betrachtung galt jenem Grunderlebnisse, welches in dem philosophischen System Spinozas zu entdecken, in der Art seines Philosophierens klar zu legen war.

Dieses Erlebnis galt uns gegeben zunächst in der elementaren, die Entwicklung des Mannes beherrschenden Empfindung des Gegensatzes zwischen Tatsächlichem und Logischen, zwischen Erkenntnis und Sein, psychologisch gesprochen, zwischen dem mechanischen und mechanisierenden Charakter des begrifflichen Wissens und der dynamisch bewegten Kraft des sittlichen Wollens und Fühlens; dann aber in seiner weiteren Entfaltung zum Versuche, diesen Widerspruch in irgend einer Weise auszugleichen, aufzulösen.

Wir kennen diesen Versuch und seine metaphysische Projektion. Und eben die letzten Darlegungen haben uns den Weg gezeigt, der zu solchen Zielen führte.

Den Gegensatz zwischen Sein und Erkennen erleben, heißt, ihn zunächst verkörpern. Den Gegensatz zwischen Sein und Erkennen zum Ausgleich bringen, konnte heißen, — ihn verneinen. So setzte denn die Möglichkeit der Entstehung jenes Erlebnisses in der Persönlichkeit dessen, in dem es sich verkörperte, eine tragische Gegensätzlichkeit der Instinkte gegen die im scholastischen und talmudischen Wissen aufgedrungenen Bildungsformen voraus; und ebenso erforderte die Notwendigkeit einer Lösung jene große Lüge, durch welche die Dynamis des triebbewegten Handelns und die Spontanäität des Denkens in den Zusammenhang einer kontinuierlichen Entwicklung gebracht wurden.

Der Affekt als unterste Stufe der Erkenntnis und die adäquate Idee als oberster Grad selbsttätiger Energie, diese Endbegriffe, zu denen die erkenntnistheoretische Spekulation Spinozas gelangt, bezeichnen die Umwertung, die sich in seinem Leben tatsächlich vollzogen hat.

Damit ist aber der letzte Schritt noch nicht getan.

Die Vorstellung jener Kontinuität zwischen Affekt und Denken mag den zugrundeliegenden Prozeß tatsächlichen Erlebens, die Preisgabe und Auflösung der praktischen Instinkte im theoretischen Lebenswandel, beschönigen und stilisieren, sie mag sich ihn erklärlich oder auch erträglich machen auf ihre Weise, jedenfalls geht sie über diesen Prozeß selbst nicht hinaus. Auch dieser letzte Schritt ist noch zu tun.

Das Denken fand sich als Macht. Und soweit in dieser Offenbarung die Weisung für ein künftiges Leben

lag, für jenen Zug nach innen, der still und unbemerkt ins heitere Abseits der Erkenntnis führt, erhob sie zur bindenden Wucht des Gesetzes, was im besten Sinne nur ereignisvolle Wirklichkeit des Einzelfalles war. Aber diese Wirklichkeit bestand.

In einem Punkte freilich hatte jener kategorische Imperativ des philosophischen Lebenswandels auch die Wirklichkeit gründlich verkannt. Der Affekt läßt sich nicht unterdrücken und ins Denken transferieren, er ändert nicht sein Wesen, sondern höchstens sein Objekt.

Er ändert aber auch nicht seine Wirkungsweise, sondern höchstens seine Wirkungsrichtung.

Und die Tragikkomödie dieses ganzen Kampfes kommt nun in seinem Resultate zum Vorschein, in jener letzten Forderung eines metaphysischen Seins, die ein Durchbruch des Gefühles durch die Wirklichkeit ist, mag sie jetzt Gott oder Teufel oder das reine Gesetz des Denkens selbst auf den Thron erheben.

Das logische Gesetz als Prinzip des Seins! Nicht mehr ein Imperativ nur des sittlichen Handelns, sondern die Urkraft und Urform alles Geschehens überhaupt! Natur und Geist ihm untertan! Und doch wiederum im Sinne seines Schöpfers kein kaltes, fernes Jenseits, ohne Licht und Leben. Das logische Gesetz ist Gott! Sein Walten Tat und Schönheit! Und um dieser starren, kalten Schönheit seines bloßen Waltens Gegenstand der Liebe, Gegenstand des amor intellectualis!

Das also war der letzte Schritt! An diesem amor intellectualis, dieser Leidenschaft am Denken, lag die Entscheidung. Was half das Götzenopfer, das dem reinen

Denken dargebracht worden war? Was konnte es heißen, die Persönlichkeit zum Opfer bringen? Frei sein vom Sturme, frei sein vom Leid.

Aber in dieser Liebe zum Unpersönlichen, in dieser seiner Rangerhöhung zu metaphysischer Geltung, bricht das alte Bedürfnis sich Bahn.

Das Unpersönliche — Gott? Dem neuen Wesen — der alte Name? Auch diese Hartnäckigkeit ist verräterisch.

Wie diese Gottnatur beschaffen ist, kann man, wenn man die mit dem Studium des spröden Originalwerkes verbundene Mühe scheut, in jeder Geschichte der Philosophie nachlesen.

Gott kann nicht Schöpfer der Dinge sein. So wenig ein Urteil Schöpfer der aus ihm abgeleiteten Folgerungen ist, sowenig die Gleichheit der an der Grundlinie eines Dreieckes liegenden Winkel die Gleichschenkligkeit desselben bewirkt, so wenig kann Gott Ursache der Dinge sein. Gott ist nicht Schöpfer der Natur, sondern ihre Bedingung, er ist nicht vor ihr, sondern in und mit ihr.

Gott ist unpersönlich. Der letzte Grund alles Erkennens ist unbedingt und grundlos selbst. Unbedingtheit aber ins Metaphysische übersetzt heißt Unendlichkeit. Unendlich ist das Unbestimmte, endlich das Individuum, endlich die Person. Jede Begrenzung der Gottheit ein Sakrileg. „Omnis determinatio negatio".

Gott als Persönlichkeit verehren, heißt, ihn negieren.

Welch eine ergreifende Übereinstimmung zwischen diesem um seiner Erkennbarkeit wegen so ganz unerkennbaren und unfaßbaren spinozistischen Gotte und dem um seines sittlichen Heiles, also um seiner Persönlichkeit willen um alle Persönlichkeit gebrachten und betrogenen spinozistischen Menschen.

Diese Übereinstimmung, man könnte sie in einem höchst bedenklichen Sinne tragisch nehmen, man könnte sie zum mindesten ironisch nehmen, — und man hat es wohl auch getan.

Es fiele nicht schwer, gegen jene tapfere und starre Unbestechlichkeit, mit welcher zum Beispiel Spinoza wider den Gefühlsanthropomorphismus der positiven Religionen sich auflehnt, jene seine metaphysische Überschätzung des Logischen ins Feld zu führen, einfach indem man sie als eine Art von Anthropomorphismus der Vernunft, als intellektuellen Antropomorphismus entlarvt. Man könnte, — — — doch wozu die Möglichkeiten einer Bilanz erwägen, welche von den Gottesgelehrten aller Konfessionen, — guten Rechnern wie männiglich weiß, — zu so und so vielen malen schon aufgestellt worden ist. Es braucht nach dem Gesagten nicht erst erwähnt zu werden, wie wenig mit solchen Erwägungen gegen das Werk Spinozas, wie wenig gegen das Schauspiel, gegen das

unendlich bedeutungsschwere Ereignis ausgerichtet werden kann, das sich in der Person und Wirksamkeit dieses großen Menschen vollzieht.

Nicht als ob ich hier dem bloßen historischen Wohlwollen der großmütigen Barmherzigkeit des „tout comprendre“ das Wort reden wollte, wiewohl jene Barmherzigkeit zu Recht besteht, allemalen und allerorten. Es gibt eine Größe, eine verhängnisvolle Notwendigkeit des Irrtums, die bestenfalls verstanden, aber nie verziehen werden kann, einfach weil sie aller Verzeihung und aller großmütigen Regung spottet. Nein, man kann ihnen nichts verzeihen diesen großen Genien des Niederganges, diesen zähen und harten Wegewanderern der krummen Pfade. Wie sehr sie auch in einem Punkte unserem Empfinden näher rücken, in demjenigen nämlich, wo ihnen die große Schwäche, der schwere Fall, der Schiffbruch nachzuweisen ist, die unbeschreibliche Grausamkeit, mit welcher sie den eigenen Zusammenbruch in irgend einem großen Symbole der Kunst oder des Wissens fixierten und für die Ewigkeit aufbewahrten, rückt sie uns in jene achtungsvolle Ferne, über die hinweg keine Liebe und kein Haß mehr dringt.

Aus solcher Ferne will auch der Spinozismus betrachtet sein.

Der bedenkliche Punkt seiner Lehre und seines Wirkens liegt in jener verhängnisvollen Mitte, in welcher Wissenschaftlichkeit und Leben, Erkenntnis und Sein zum Ausgleich gelangen. Es ist vollkommen gleichgiltig, ob die Idee einer wissenschaftlichen Kultur, wie sie Spinoza in seinem Menschenideale darstellt, den Bedürfnissen

einer lebensvollen, kräftigen Epoche des Aufganges zusagt, oder nicht, es ist gleichgiltig, ob ihr die metaphysische Projektion dieses Kulturideales, der spinozistische Substanz und Gottesbegriff, als halt- und gehaltlose Kapitulation aller gesunden Instinkte vor dem Logischen erscheint. Wichtig ist nur, daß dieser Kampf überhaupt zum Austrag gebracht wird, daß alles Streben und Wirken dieses Mannes auf den bedeutungsvollen Punkt hinzielt, in welchem die verborgenen Kulturmotive der Vergangenheit und Gegenwart sich vereinigen, in welchem sie allein abschließend in irgend einem Sinne zu ihrer Verwirklichung und Entwicklung gebracht werden können. Dieser Witterungssinn für das Wesentliche und Bedeutungsvolle im Kampfe der entgegengesetzten Kulturen, diese Treffsicherheit, die Probleme der Zeit an dem allein möglichen Punkte zu fassen, ist groß, und ehrfurchtgebietend. Man begreift jetzt erst den ehrfürchtigen Sinn, in welchem in den vorangegangenen Zeilen die Stellung Spinozas zwischen der scholastischen Vergangenheit und der lebensvollen ideen- und zukunftsreichen Renaissancebewegung als Mittelstellung charakterisiert wurde. Jener Gegensatz zwischen der Persönlichkeit Spinozas und der durch seine Entwicklung bedingten rationalistischen Bildung, den wir als Grundlage seines ganzen Wirkens aufgedeckt haben, war im Grunde genommen kein anderer als der zwischen Vergangenheit und Zukunft, zwischen Scholastik und Renaissance. Indem diese beiden Gegensätze sich in einem einzigen Individuum vereinigten, konnte es erst zur Aufstellung des Problems kommen, auf welches die scholastische Bewegung so lange unbewußt losgesteuert war, ohne ihm jemals nahe

zu kommen, des Problems nämlich und des Begriffes einer wissenschaftlichen Kultur. In der grandiosen Frage: Was bedeutet denn eigentlich dieses hochgepriesene Wissen, besser gesagt das Denken überhaupt ohne Rücksicht auf seinen Inhalt für das Sein, lebt der ganze richtende Trutz der neuen Zeit. Die Antwort aber, durch welche der affektlose Erkenntnismensch zum Sinnbild menschlicher Vollkommenheit erhoben und mit der Aufstellung des Substanzbegriffes die logische Kausalität ins ontologische verschoben und umgewertet wird, ist die letzte, unerhört verwegene Konsequenz der scholastischen Irrung, zu welcher diese selbst sich nie hatte aufschwingen können.

Niemand hat das Wesen des Spinozismus gründlicher mißverstanden als Göthe und es ist eine der interessantesten Pikanterien unserer Geistesgeschichte, daß erst die wenig zuverlässige Interpretation des Dichters dem philosophischen Originale zur Beachtung und auf diesem Wege vielleicht auch indirekt zum Verständnis verholfen hat.

Wenn Faustens Entgegnung auf die Frage Gretchens in der berühmten Gartenszene tatsächlich die Weltanschauung eines begeisterten Spinozisten enthalten soll, dann ist Spinoza wohl nie gründlicher mißverstanden worden, als von diesem Doktor Faust.

In Wirklichkeit ist jener Exkurs dem Wesen der spinozistischen Lehre so sehr entgegengesetzt, wie Faust selbst, als Typus genommen, dem spinozistischen Menschen entgegengesetzt ist.

Faustens Entwicklung beginnt da, wo diejenige des spinozistischen Menschen endet, beim Wissen. Seine Linie geht von der Erkenntnis zum Sein, vom Wissen zur Tat.

Sein Pantheismus ist denn auch ein Pantheismus der Tat, geboren und geschwellt von dem Totalitäts- und Identitätsgefühl des Einzelseienden mit dem allgemeinen Sein. Sei dies All, so etwa ruft er Gretchen zu, und du hast mehr getan, als das Erkennen je vermag. Das Erkennen ist im Sein aufgehoben und überwunden. Der Höhepunkt alles Seins aber liegt in jener letzten Sphäre, die seelisch ist, ohne erkennend zu sein, Bewußtheit ohne Wissen, im Gefühl. Daher ist alles Gefühl, Name leerer Schall und Rauch, umnebelnd Himmelsglut. Gott selbst kann nicht erkannt, kann nur gelebt, gewirkt, gefühlt werden.

Die Alleinheitsempfindung, die Faust im Vollgefühle der Liebe und im Angesichte der Natur in sich erweckt, umfaßt und ertötet alles. Vor ihr, in ihr verschwindet die Bewußtheit der Erkenntnis wie ein Tropfen auf glühendem Stein.

Umgekehrt trifft Spinozas intellektuelle Liebe zu dem All dies All gleich einem Sonnenabendschein aus fernen, fremden Welten der Erkenntnis.

Das Totalitätsgefühl Spinozas ist ein Überschwang der Dankbarkeit des Erkennenden, ein Überschwang der Lust am Denken und an dessen Gesetzen, die Gesetze des Alls sein müssen, weil sie Regulative des Wissens nicht nur, sondern auch solche des Handelns sind.

Erkenne, so ruft er im Gegensatz zu Faust, und du wirst höher steigen, als dich die ruhelosen Wellen des unbewußten Lebens je zu tragen vermögen. Erkenntnis ist alles, ist mehr als Sein, ist dessen Gesetz und Ordnung und Gefüge. Erfülle dies Gesetz und du lebst im Ganzen, das Ganze in dir.

Was beiden gemeinsam ist, das ist der in tiefsten Seelengründen wurzelnde Monismus ihres praktischen Verhaltens gegenüber der Zweiheit von Erkenntnis und Sein.

Bei Faust ist es der Wille zur Tat, der im Sein das Wissen überwindet, bei Spinoza der Wille zur Erkenntnis der im Wissen vom Leben sich erlöst.

Wie Faust am Wissen, so leidet der spinozistische Mensch am Leben.

Sie beide streben auf entgegengesetzten Pfaden dem großen Ziele der Erlösung zu. Jener abwärts eilend zu Tal und Stadt, zu Teufel und Mensch, zu Vergessen und Rausch, zu Wirken und Tat, vom Weltenschauen zum Weltensein, dieser wandernd weithin zu letzten Einsamkeiten, zur fernsten Höhe, zum starren Frieden des weiten Um- und Überblickes vom Weltensein zum Weltenschaun.

Anhang.

Kurzer Exkurs über mittelalterliche Philosophie als Erläuterung zu den Ausführungen auf Seite 36 u. ff.

Ich füge hier anhangsweise einige Bemerkungen über diejenigen mittelalterlichen Philosophen bei, die ich auf S. 36 ff. erwähnt habe. Diese Bemerkungen machen selbstverständlich auch nicht auf annäherungsweise Vollständigkeit Anspruch. Sie sollen nur das früher Gesagte durch einige Daten unterstützen und stehen hier, weil ich dort den Zusammenhang der Darstellung durch eine lange Anmerkung nicht unterbrechen wollte.

Die Entwicklungslinie, welche vom Voluntarismus des Urchristentums zum Intellektualismus der späteren Zeit führt, ist nicht nur gekennzeichnet durch den Fortgang des Schriftums der Kirchenväter zu dem der Scholastik, sondern innerhalb dieser selbst lassen sich noch zahlreiche Etappen feststellen.

Mit Abälard beginnt bereits die Umwertung. Die Vernunft ist ihm nicht mehr das Mittel zum höchsten Zwecke des Glaubens, sondern die Erkenntnis Gottes wird nun Selbstzweck. In der Folgezeit treten unter den mannigfachen Schulen und gelehrten Sekten namentlich die Summisten hervor, sogenannt nach den „Summen“, (summae), den gelehrten, theologischen Kompendien, die sie verfaßten. Der verhängnisvolle Mechanisierungsprozeß der Instinkte beginnt. Der Ausgleich der in den autoritären Meinungen eventuell auftretenden Widersprüche ist ihr Ziel. Jetzt ist

es nicht mehr der Glaube und die ihm zugrunde liegenden Gefühle, die durch die Vernunft erleuchtet werden sollen, die den eigentlichen Gegenstand der klaren Erkenntnis bilden, sondern das Materiale theologischer Weisheit sind dürre Begriffe selbst, ihr Ziel ein mechanischer Ausgleichsversuch zwischen ihnen.

Das charakterisiert auch die Scholastik in ihrer Glanzperiode. Aber während die Summisten des 12. Jahrhunderts sich ihrer Tätigkeit als Sammler völlig bewußt sind und auch über die Sammlungen alter Lehrmeinungen in ihrer gelehrten Tätigkeit gar nicht hinausgehen, beginnen die Summisten des 13. Jahrhunderts eigene Lehrgebäude aufzubauen..

Aus den **summae sententiarum** werden **summae theologicae.**

Die Anfänge dieser Bewegung sind noch charakterisiert durch einen gewissen instinktiven Takt vor dem Unfaßbaren.

Alexander des Ales (gestorben 1245), lehrt noch, daß die Vernunft in **logicis,** der Glaube dagegen in **theologicis** entscheide. Allerdings in seiner spitzfindingen Erörterung des Schöpfungswerkes zeigt er sich als ein arger Rabulist.

Auch Bonaventura (gestorben 1274) stellt über das **lumen interius,** den Intellekt, das **lumen superius,** den durch göttliche Gnade uns eingepflanzten Glauben.

Die **theologica mystica** ist die höchte Art der Erhebung zu Gott. Wenn er übrigens von einem „Schmecken Gottes", „Trunken von Gott" u. dgl. spricht, so deutet dies geradezu auf mystische Ekstasen.

In diese Gruppe gehört schließlich noch Albertus genannt der Große, welcher die Erkennbarkeit Gottes so begrenzt, daß er lehrt, nur das „Warum“, die Begründung der göttlichen Existenz, sei positiv zu erfassen, das „Wie“ dagegen nur negativ, so daß man höchstens zur Erkenntnis vordringen könne, wie Gott nicht beschaffen sein könne, nicht, wie er beschaffen sein müsse. Die Gnade muß die natürliche Erkenntnis vertreten. Thomas von Aquino dagegen charakterisiert sich schon ganz im Sinne des von uns besprochenen Intellektualismus. Seligkeit ist identisch mit der Wahrheit. Wenn auch gewisse Mysterien wie das der Trinität, Inkarnation u. s. w. über die Vernunft gehen, so sind sie doch nicht widervernünftig. Im Gegenteil, daß sie es nicht sind, kann durch die Vernunft dargetan werden. Wo es keine positiven Beweise gebe, gebe es wenigstens negative. Die Offenbarung sei nur für die Ungebildeten und Schwachen, die Kirchenlehre könne rein vernunftgemäß bewiesen werden.

Im Gipfelpunkt dieser ganzen Entwicklung steht natürlich der famose Raimundus Lullus (1235—1315). Er wiederholt in seinen Lebens- und Geistesschicksalen als Individuum gewissermaßen ontogenetisch die Phylogenese der ganzen christlichen Philosophie.

Nach einer abenteuerlichen, an Liebeshändeln reichen Jugend entschließt er sich in reifen Jahren zur Abkehr von Welt und Leben. In seiner schriftstellerischen Laufbahn nimmt er eine analoge Entwicklung. Erst Visionär, dann extremer Rabulist. Ein Muselmann ist sein Lehrer in der arabischen Sprache, die ihm die Kenntnis des Aristoteles

vermittelt. Er selbst wirft sich mit wahrem Heißhunger auf die Logik. Eine Disputation mit gelehrten Sarazenen in Tunis bringt ihn fast ums Leben. Eine zweite Disputation in Bugia bringt ihn in den Kerker.

Von seiner ars ist schon gesprochen worden. Hier ist noch hinzuzufügen, daß nach seiner Ansicht die Religion durch die Philosopie in allen Stücken bewiesen werde. (Wie es mit diesen Beweisen aussieht, sei durch ein kleines Exempel illustriert: Es soll die Vereinbarung des freien Willens und der göttlichen Allwissenheit und Providenz „bewiesen" werden. Zu diesem Behuf begründet er jenen durch die göttliche Eigenschaft der Gerechtigkeit, diese durch die der göttlichen Weisheit. Und nun wird dargetan, daß beide Eigenschaften sich fordern!!!)

Entscheidend ist, dass er dabei selbst die Trinität und Menschwerdung Gottes nicht ausnimmt und dadurch weit über Thomas hinausgeht.

Er nennt es einen törichten Grundsatz, Unbeweisbares anzunehmen. Gott erschuf den Menschen, um erkannt zu werden. Ein Beweis für die katholische Lehre sei, dass sie die meisten Philosophen habe.

Die Reaktion geht, wie hervorgehoben wurde, zuerst von England aus.

Roger Bacon sucht zu überzeugen, daß weltliche Weisheit die Kirche stütze. Er ist als erster Naturforscher im Mittelalter zu bezeichnen.

Allmälig schwindet das biblische Christentum gänzlich aus dem Gesichtskreis und dem Gebiete der dialektischen Exegese und an seine Stelle tritt das kirchliche.

Das ist schon bei Duns Scotus der Fall. Dieser ist der Urheber der im Text erwähnten Lehre von der doppelten Wahrheit. Ein und dasselbe Urteil kann wahr sein für den Philosophen und zugleich falsch für den Theologen und umgekehrt. Von ihm wird dem philosophus der katholicus oft entgegengesetzt. Ferner hat die Philosophie vorwiegend theoretischen, die Theologie praktischen Charakter.

Interessant in seinem Gegensatz zur Scholastik und zu Spinoza ist dann Occams. Entschiedener Voluntarist. Nur diejenigen actus intelligendi, die nicht zugleich actus cognoscendi sind, also Gefühle und Leidenschaften werden als termini primae intentionis, d. i. als Akte des Seins bezeichnet. Dem Erkennen, insbesondere dem Begriff entspricht keine Realität. Er ist einer der hervorragendsten Nominalisten.





